

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II
(Ética y Sociología)



TESIS DOCTORAL

Cultura e identidad: interacción y conflicto en la construcción de una cultura común brasileña

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Martins dos Santos

Director

Graciano González R. Arnaiz

Madrid, 2014



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO,
MORAL Y POLÍTICA II (ÉTICA Y SOCIOLOGÍA)**

TESIS DOCTORAL

CULTURA E IDENTIDAD

**Interacción y conflicto en la
construcción de una cultura común
brasileña**

Autor: José Martins dos Santos Neto

Director: Prof. Dr. Graciano González R. Arnaiz

Madrid, 2014

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento a la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Católica de Minas Gerais que apoyaron la existencia de un programa de doctorado en Filosofía, Tecnología y Sociedad, permitiendo a los estudiantes y maestros brasileños desarrollar investigaciones con temáticas diversificadas, ampliando sus conocimientos para un mayor crecimiento humano e intelectual. Doy gracias a mi hijo Miller Martins de Oliveira, quien con su alegría y su buen humor me ha dado fuerzas para lograr mis propósitos intelectuales y humanos. También les doy las gracias a todos los amigos y colegas que me acompañaron y me alentaron durante el tiempo necesario para investigar y escribir esta tesis. Por último, mi más sincero agradecimiento al Prof. Dr. Graciano González R. Arnaiz, por su orientación y su presencia fraterna y solidaria, sin ellas no hubiera logrado hacer este trabajo de investigación doctoral sobre la cultura brasileña.

DEDICATORIA

Dedico esta tesis a la memoria de los tres pueblos que se han fusionado para formar la cultura brasileña: los colonos portugueses, que según Camões cruzaron los mares agitados en busca de tierra para cultivar, como lo demuestra la primera estrofa del poema “Luzíadas” (Camões, 2002); los indígenas que habitaban la mayor parte de América del Sur antes de la llegada de los conquistadores y vivían en relativa armonía con la naturaleza que les rodeaba, como se puede leer en el poema “La canción del guerrero”, escrito por el poeta brasileño Dias (DIAS, Gonçalves, 1998); los africanos de diferentes regiones de África y que fueron traídos a Brasil en barcos de esclavos para trabajar en régimen de esclavitud durante casi cuatrocientos años, y que lucharon por su libertad a través de la música, la danza, las creencias, constituyendo sociedades alternativas llamadas Quilombo. Especial atención merece el “Quilombo dos Palmares”, en la persona de su líder Zumbi. Finalmente, dedico este trabajo a todos aquellos brasileños que siguen creyendo que Brasil no está totalmente terminado y por eso mantienen iluminado el sueño de la consolidación de una nación y de una cultura basada en sólidos valores humanos que permitan la presencia de los intercambios interculturales, fundados en el diálogo, la justicia social y, sobre todo, en el respeto de las diferencias.

CULTURA E IDENTIDAD

INTERACIÓN Y CONFLICTO EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA COMUN BRASILEÑA

AGRADECIMIENTOS

DEDICATORIA

ÍNDICE

RESUMEN EN ESPAÑOL	09
---------------------------	-----------

RESUMEN EN INGLÉS	20
--------------------------	-----------

ÍNDICE DE CONTENÍDOS

INTRODUCCIÓN	31
---------------------	-----------

PARTE I: LA IDENTIDAD CULTURAL

CAPÍTULO 1.- EL CONCEPTO DE CULTURA	37
--	-----------

1.1. La perspectiva etimológica y semántica del término cultura	37
1.1.1.- La perspectiva 'subjetiva' y 'objetiva' del término cultura	36
1.1.2.- La perspectiva de la antropología cultural y la Filosofía de la Cultura	39

1.1.3.- La incidencia en la perspectiva de la ‘identidad’ cultural brasileña	41
1.2. La génesis del concepto de cultura	44
1.3. El surgimiento del concepto moderno de cultura: consideraciones diversas.	49
1.4. La cultura comprendida como interacción de ideas y comportamientos	58

CAPÍTULO 2.- CULTURA, LENGUAJE E IDENTIDAD: LA CONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO

2.1. La diversidad de la expresividad de ‘lo humano’ y el carácter simbólico del lenguaje en la construcción de la identidad	63
2.2. Cultura, identidad y cambio: la identidad cultural de la Modernidad	67

PARTE II: TRES CULTURAS Y UN PUEBLO: LA DISTRIBUCIÓN CULTURAL EN BRASIL

CAPÍTULO 3. BRASIL: EL PUEBLO DE LAS TRES CULTURAS	72
3.1. La matriz cultural indígena	72
3.2. La matriz cultural portuguesa	76
3.3. La matriz cultural africana	80
3.4. Tensión y síntesis entre las tres matrices culturales y la crítica a la ideología de la igualdad racial	90

CAPÍTULO 4. LA CONDICIÓN HUMANA EN LA CULTURA

BRASILEÑA	95
4.1. - La psicología del hombre brasileño	95
4.2. - La moral del hombre brasileño	101
4.3. - La sociología del hombre brasileño	106
4.4.- Realidad y dificultades de comprensión del hombre brasileño	110

CAPÍTULO 5.- LA GUERRA ENTRE CULTURAS

5.1.- Sobre multiculturalismo, interculturalidad y sus aplicaciones a	
Brasil	116
5.2.- El multiculturalismo como comunicación entre culturas distintas	135
5.3.- La tensión entre lo global y lo local en la transformación de las	
Identidades	150

PARTE III: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA COMÚN ¿UNA ALTERNATIVA POSIBLE?

CAPÍTULO 6.- EL VALOR DE 'LO COMÚN' EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA BRASILEÑA	170
6.1.- Aproximación al concepto de 'lo común'	170
6.2.- Referentes a tener en cuenta:	172
6.1.1.- Categorías psicológicas: conciencia, rememoración y distanciamiento	173
6.1.2.- Categorías religiosas: el sincretismo	188
6.1.3.- Categorías sociológicas: la falacia de la democracia racial	197
6.1.4.- Categoría moral: la cuestión del mestizaje	208
 CAPÍTULO 7.- CONCLUSIÓN: EL IMAGINARIO SOCIAL DE UNA CULTURA COMÚN BRASILEÑA	 215
7.1. Consideraciones generales	215
7.2. Alternativas de construcción	217
 BIBLIOGRAFIA	 232
 ANEXOS	 247
 GLOSARIO	 265

RESUMEN

El objetivo de este trabajo doctoral es el estudio de la cultura brasileña que busca construir su identidad teniendo en cuenta, sobre todo, las opiniones de diversos autores, especialmente autores e investigadores brasileños. La investigación tiene en cuenta las interacciones y los conflictos presentes en los procesos de formación de esta cultura.

La tesis propone a los investigadores de la cultura brasileña una visión general del proceso de formación de su gente, tomando como punto de partida algunas de las ideas básicas de las obras existentes sobre el tema. El trabajo revela algunos de los conflictos en el proceso de gestación de la cultura brasileña, lo que puede contribuir a la reconstrucción de un auto-retrato crítico del brasileño, menos ingenuo y más racional y realista. Las críticas presentes en este estudio tienden a contribuir a la desocultación de los conflictos que se manifiestan en el proceso de gestación de la cultura brasileña, aportando así una ampliación de conciencia del brasileño acerca de sí mismo, y una comprensión de la realidad menos sesgada y más auténtica.

La toma de conciencia y la aceptación por parte de cada brasileño de que el conflicto y la negatividad deben ser conocidos y explicitados, pueden ser una contribución significativa para la conciencia de una identidad (o identidades) en construcción. Además, la apertura a una lectura dialéctica de la propia cultura, conociendo y criticando sobre todo el mito de la igualdad y de

la armonía racial puede ayudar a la consolidación de una cultura basada en el diálogo y en la coexistencia pacífica de las diferencias.

De modo general, en el presente trabajo se lleva a cabo una revisión crítica de la formación de Brasil, rechazando la creencia generalizada de que la cultura brasileña se fue formando sin conflictos significativos. Tal creencia proviene de una concepción estática del ser humano orientada por la idea romántica de que condiciones geográficas y climáticas favorables se unieron a condiciones humanas excepcionales para formar la identidad brasileña.

Para los brasileños, esas condiciones se relacionan con el hecho de que no ocurren adversidades naturales en Brasil tales como volcanes, terremotos, tsunamis, entre otras. A esas circunstancias excepcionales se unieron una supuesta naturaleza pacífica y ordenada presente en los pueblos que se mezclaron para la configuración de la gente brasileña, a saber, los indígenas, los africanos y los portugueses. Se critica, sobre todo, la idea de cordialidad y de pasividad natural del brasileño, transmitida en la enseñanza de la historia de Brasil por programas oficiales de educación, pues dichas opiniones no coinciden con los hechos históricos. Pero sí son acordes con el ensueño de un Brasil realmente libre, solidario, pacífico y respetuoso de las diferencias.

De hecho, los conquistadores portugueses no fueron amistosos ni pacíficos con los habitantes nativos, los indígenas. Más bien, fue todo lo contrario; impusieron su voluntad y sus leyes, que eran principalmente los objetivos de dominación cultural y religiosa. Por eso, podemos decir que no hubo desde el principio de la colonización una relación dialógica o propositiva, sino más bien una imposición con toda la tensión de ese tipo de

enfrentamientos. Los nativos que iban a ser conquistados, por ejemplo, aunque hayan sido acogedores al inicio, pronto se levantaron y atacaron a los conquistadores, declarándoles la guerra en alianzas con algunas de las tribus para defenderse de sus enemigos comunes. Los negros, a su vez, se sometían estratégicamente a la esclavitud por una cuestión de supervivencia. Estaban muy lejos de su patria, separados de sus familias y sin dominio geográfico, social y político. Debido a ello, se sometieron al régimen de un trabajo servil inhumano. Es un hecho histórico que los conflictos entre dominadores y dominados estuvieron presentes en todas las regiones de Brasil, a través de constantes fugas individuales o colectivas.

El enfoque de este trabajo es eminentemente filosófico porque la cultura brasileña es examinada de modo crítico en su proceso de formación como un todo. Esta investigación está guiada por una perspectiva más general y radical, ya que no sólo trata los acontecimientos históricos de carácter puramente descriptivo, sino que quiere ir a las raíces de los hechos, a sus fundamentos, al análisis de sus causas y sus consecuencias. En ese sentido, el recorte de los hechos históricos de la formación del pueblo brasileño, no tiene el objetivo de obtener una visión fragmentada de los acontecimientos, sino más bien, relacionar tal conocimiento con el tema “Cultura e identidad en Brasil”. Por lo tanto, este trabajo trata de demostrar y confirmar la existencia y la ocultación de conflictos durante la formación de esta cultura.

La explicación de los conflictos ocultos tiene como objetivo facilitar la toma de conciencia por parte de los brasileños de la construcción de su propia cultura y, por lo tanto, pretende mostrar las condiciones que fueron necesarias para construir una cultura común basada en relaciones dialógicas en las que

los intercambios culturales son posibles a través de negociaciones cognitivas y afectivas, basadas en el respeto de las diferencias y en el deseo de un aprendizaje mutuo.

La presente investigación se compone de 3 partes y siete capítulos. La Parte I aborda el tema de la identidad cultural en dos capítulos. En el Capítulo 1, titulado "El concepto de cultura", se realiza una revisión de los conceptos de cultura e identidad, incluyendo su origen, etimología, definiciones, distinciones y usos en la modernidad. El Capítulo 2 relaciona las temáticas de cultura, lenguaje e identidad y su importancia para la construcción de lo humano. Se presenta, pues, la diversidad de la expresividad de "lo humano", demostrando que el lenguaje se enriquece por su dimensión simbólica, que es lo que permite la construcción de la identidad propiamente humana. También se ve que en el mundo globalizado de hoy, hay una tensión constante entre lo global y lo local, con la concomitante compresión espacio-tiempo, lo que da como resultado una homogeneización cultural, es decir, un debilitamiento de las formas nacionales de identidad cultural.

En los capítulos siguientes se realiza una aplicación de la idea de cultura al proceso de formación del pueblo brasileño partiendo de la relectura de algunas visiones y perspectivas históricas y antropológicas de autores que escribieron sobre el tema. El Capítulo 3 (Brasil: el pueblo de tres culturas) busca explicitar los enfrentamientos, los conflictos y las tensiones derivadas de la mezcla entre las tres matrices culturales (indígena, portuguesa y africana). Se explicita también la crítica a la ideología de la igualdad racial, entendida como un tipo de falacia. Para una mejor comprensión de las tensiones

derivadas de la mezcla de tales culturas, son presentadas informaciones relevantes sobre la distribución cultural de Brasil.

Además de las consideraciones sobre los datos históricos y las características más importantes de cada una de las tres matrices que forman la cultura brasileña hechas en el Capítulo anterior, el Capítulo 4 teje consideraciones sobre la condición humana en la cultura brasileña, describiendo las configuraciones psicológicas, sociológicas y morales del pueblo de Brasil, así como una descripción de la realidad y de las dificultades para la comprensión del hombre brasileño.

El Capítulo 5, titulado “La guerra entre culturas” presenta y discute las ideas de multiculturalismo y de interculturalidad, entendidas como comunicación entre culturas distintas, y las aplica a la formación de la cultura brasileña. Se pretende llamar la atención sobre la importancia de comprender y explicar los conflictos derivados de los encuentros interculturales, así como la de buscar el consenso, no simplemente mediante impresiones subjetivas, sino más bien a través de negociaciones cognitivas. Las consideraciones de este capítulo apuntan también a la tensión entre lo global y lo local en la transformación de las identidades. En ese sentido, se muestra que en los tiempos actuales, la cultura brasileña sigue influenciada por el fenómeno de la globalización. Una característica clave del impacto de la globalización, que el texto pone de relieve, es la compresión del espacio-tiempo, es decir, la aceleración de los procesos globales, dando la sensación de que el mundo es más pequeño y las distancias son más cortas. Se añade que el fenómeno de la globalización fomenta el proceso ascendente de homogeneización cultural, impulsada por el consumismo de la sociedad contemporánea que, en el caso

de Brasil, disfraza las diferencias culturales que definen su identidad y, en ese sentido, se presenta como elemento limitador de la emergencia de una interculturalidad que facilite la construcción de una cultura común.

La Parte III de la tesis (“La construcción de una cultura común ¿una alternativa posible?”) se encuentra dividida en dos capítulos: el Capítulo 6 que aborda la cuestión del valor de “lo común” en la construcción de la cultura brasileña” y el Capítulo 7, de carácter conclusivo, que presenta consideraciones generales sobre el tema de la tesis como un todo y analiza la factibilidad de las alternativas para la construcción de una cultura común. En este sentido, este capítulo presenta ponderaciones sobre el significado del término “común” y señala que tal concepto no se ajusta a la explicación en términos puramente lógicos ni económicos, sino en el orden de la política, porque el término común se refiere a algo aislado, pero que se conecta a todo lo que los individuos participan o comparten. El objetivo es la construcción de una sociedad común que sea capaz de capturar, filtrar y gestionar las similitudes y diferencias en el proceso de un intercambio cultural equilibrado y justo, sin superponerse una expresión cultural sobre otra. El Capítulo 6 refleja la importancia y la necesidad de un reordenamiento del mundo a través de la reconstrucción del sujeto. Para tal reconstrucción, es necesario indicar que es fundamental pensar en algunas categorías psicológicas básicas como son: la conciencia, la rememoración y el distanciamiento. La conciencia se hace presente por el reconocimiento racional crítico de la existencia del diferente (de las diferencias de los individuos en la sociedad) y de su necesidad de seguir existiendo y afirmándose, más allá de la condición de individuos, como sujetos y ciudadanos libres y responsables. La rememoración tendría como función el

rescate de la experiencia del sujeto crítico y activo que estuvo ausente, ignorado y distante en el proceso de formación cultural de Brasil. Se destaca que la constitución de este tipo fuerte, que es necesario para que se dé el doble movimiento de rememoración y distanciamiento, aún se encuentra en proceso de construcción en Brasil.

Otro punto relevante en relación a la construcción de una cultura común abordado en el Capítulo 7 se refiere a la categoría religiosa del sincretismo que manifiesta la presencia de cierto pluralismo e hibridismo presente en la configuración del campo religioso brasileño. Una forma de religiosidad del tipo sincrético impregna el alma del brasileño y guía sus acciones en los ámbitos de los espacios privado y público, abarcando la familia, la escuela, la economía y la política en todas las clases sociales. El capítulo discurre sobre el hecho de que los individuos en Brasil están de alguna manera involucrados en un clima de misticismo que puede conducirlos tanto a una conciencia y una acción liberadora y solidaria, como a la enajenación y el ensimismamiento, que pueden culminar en actitudes de pasividad y resignación ante los acontecimientos sociales y políticos. En este sentido, se puede decir que la fuerte religiosidad del pueblo brasileño, a la vez que puede alimentar el espíritu de alienación política y generar actitudes de auto-negación y de naturalización de los hechos culturales, también puede permitir una predisposición a la aceptación de los demás y a buscar el entendimiento de sus demandas, lo que puede crear condiciones de posibilidades ideales y espacios propicios para el intercambio cultural. La religiosidad del sincretismo puede ser útil para discutir la posibilidad de crear un terreno fértil para el diálogo y la convivencia respetuosa entre los diferentes, una vez que en la práctica cotidiana el

sincretismo vivido permite el encuentro pragmático de los diferentes en el campo religioso.

Desde el punto de vista de la cultura, se puede decir por tanto, que la expresión religiosa brasileña no es genuinamente cristiana y católica, sino más bien de esencia sincrética, a pesar del ocultamiento de este hecho por los brasileños. Ocultamiento debido a que la investigación estadística-geográfica en Brasil no da cuenta del verdadero panorama religioso ya que no permite medir las incidencias del fenómeno del sincretismo religioso y de la doble y múltiple pertenencia religiosa tan común en suelo brasileño: el individuo puede ser un católico celoso que cree en el dogma de la resurrección de los muertos y de la divinidad de Jesús, al mismo tiempo que frecuenta otros espacios religiosos que profesan creencias que niegan tales dogmas católicos, como, por ejemplo, la creencia en la reencarnación de los espíritus y la creencia de que Jesús no es una divinidad sino sólo un espíritu creado y bastante evolucionado que gobierna el planeta tierra.

Otra cuestión que se recoge en el Capítulo 7 y es relevante para vislumbrar la posibilidad de construcción de una cultura común en Brasil, se conecta a la existencia de una falsa democracia racial que oculta la existencia de la desigualdad social y del prejuicio racial en Brasil. Esta falacia racial se presenta históricamente, sobre todo en la literatura, apelando a que la formación del pueblo brasileño se ha ido haciendo sobre la presumida existencia de una unidad étnica en Brasil, una coexistencia amistosa entre las personas, una aceptación mutua; y, finalmente, una idea (que la tesis postula ser de carácter ideológico) de cordialidad y de una igualdad casi innata. La falacia racial en Brasil es demostrada a través del siguiente dilema: el racismo

no es legal en Brasil. No obstante, se puede observar empíricamente y confirmar por los datos la discriminación contra los no blancos, especialmente de los negros, así como la existencia de barreras sociales a la movilidad vertical y horizontal de la población excluida. Una forma velada y sutil de prejuicio de clase y de raza es recreada a través de una pseudo democracia racial que se encuentra presente, por ejemplo, en las múltiples formas de discriminación contra las manifestaciones de religiosidades de la cultura afro-brasileña. Se reafirma así, que la falacia de la democracia racial se confirma por el proceso histórico de la esclavitud y la discriminación que se quiere cubrir a través de una ideología de la negación del conflicto, de la negación del otro; rechazando la experiencia de la alteridad en beneficio y comodidad de la élite históricamente dominante en Brasil.

La presente tesis reafirma que la toma de conciencia del brasileño puede darse en la medida en que el conflicto y la negatividad sean conocidas, reconocidas y explicitadas. Además, la apertura a una lectura dialéctica de la propia cultura, conociendo y criticando, sobre todo el mito de la igualdad y de la armonía racial puede ser útil para la constante recreación y consolidación de una cultura basada en el diálogo y la coexistencia pacífica de las diferencias. Las reflexiones de este capítulo concluyen con algunas observaciones y orientaciones para la reflexión y la intervención en el contexto de las políticas públicas, con el fin de crear y mantener una cultura común de respeto hacia las diferencias.

La tesis postula que la construcción de una cultura común exige una lógica que se basa en el principio de complejidad, capaz de darse cuenta de que las elecciones no se deben hacer con criterios de exclusión (declaración de

valor cultural determinado por la negación del otro) o mediante la asimilación de lo mejor que puede existir en cada uno de los valores aportados por los distintos pueblos que forman la cultura brasileña. La asimilación de los valores debe suceder en una negociación que presupone el concurso del diálogo que considera los contextos específicos y la viabilidad de los valores con respecto a su plausibilidad de respuesta simbólica a las demandas contextuales y humanas.

Una cultura común implica sobre todo la dialéctica del yo y del tú. Para tal, es necesario, en primer lugar, crear condiciones reales para que los conflictos se manifiesten, abiertamente y no sean escamoteados. En segundo lugar, estos conflictos deben ser apropiados como los datos sobre la singularidad de cada individuo y no tienen que ser universalizados. Lo universal es la búsqueda constante del desarrollo de la capacidad para hacer frente a las tensiones y posibles conflictos de manera inteligente y creativa.

Este trabajo entiende, además, que para construir una cultura común que pueda administrar similitudes y diferencias en el proceso de intercambio cultural con justicia, y que permita la coexistencia pacífica con el diferente, se debe rescatar la experiencia colectiva y personal. Con ello, se muestra la importancia objetiva de comprender la importancia de los valores de su cultura. También necesita la reapropiación y redefinición de los valores internamente, a través de la autocrítica, y externamente, abriéndose al encuentro y diálogo con los significados de otras culturas, al darse cuenta y aceptar la legitimidad e importancia de otras redes de significados para la existencia de dichos grupos. Como alternativa a la construcción de una cultura común, se plantea la necesidad de la aplicación de políticas públicas de educación, comprometidas

con una formación más integral y ciudadana del brasileño. Estas políticas consisten en la creación de proyectos reeducativos comprometidos con el rescate de la formación de la memoria en Brasil que no sea ideológica, en su acepción negativa. Tal rescate tiene que organizarse de tal manera que fomente el conocimiento de la diversidad cultural brasileña y de su pluralidad étnica. Además de una educación de calidad técnica, se necesita dar prioridad a los contenidos humanistas, con el reto de una educación plural que rechaza todas las formas de manipulación de los datos históricos que ocultan los conflictos en la enseñanza de la historia.

Finalmente, este trabajo doctoral plantea que es necesario un proyecto que tenga como objetivo rescatar los avances realizados hasta el momento, añadiéndoles un nuevo enfoque. Es importante, sobre todo, que se lleve a cabo la negación de la negación de los conflictos presentes en la formación del pueblo brasileño a través de la deconstrucción de la falacia de la democracia racial. La negación de la negación de los conflictos supone, a su vez, una relectura crítica de la historia de la educación en Brasil, con la consecuente revisión de las ideas mitificadas y transmitidas por la enseñanza oficial de la historia en Brasil. Tal revisión puede ayudar a la reconstrucción de la imagen de trasfondo ideológico que los brasileños tienen de sí mismos. Por fin, se requiere una nueva modalidad de educación para el conocimiento, el reconocimiento y la experiencia de la interculturalidad, que tenga en cuenta la diversidad cultural y, sobre todo, la búsqueda de una paz con justicia social.

ABSTRACT

The present thesis aims at studying Brazilian culture in the process of its identity construction on the basis of the opinions of various authors, especially Brazilian researchers. The focus of the thesis is eminently philosophical since Brazilian culture will be examined critically in its formation process as a whole. The research takes a more general and radical approach going to the roots of the problems investigated, seeking its origins, causes and consequences. In this sense, the clipping of the historical facts of the formation of the Brazilian people is not aimed at a fragmented view of events, but seeks to relate them to the construction of the identity of Brazilian people. It demonstrates, explains and confirms the existence and concealment of conflicts in the process of formation of Brazilian culture. It also shows the required conditions for building a common culture based on dialogical relations in whom intercultural exchanges are possible through cognitive and affective negotiations, permeated by respect for differences and the desire for mutual learning.

The thesis proposes to Brazilian culture researchers an overview of the formation of its people, taking as its starting point some of the basic ideas of the existing works on the subject. It also reveals some of the conflicts in the gestation of Brazilian culture, which may contribute to the reconstruction of a critical self- portrait of the Brazilians, less naive, more rational and realistic. The criticisms in this study tend to contribute to the unconcealed conflict present in

the gestation of Brazilian culture contributing to an expansion of consciousness of Brazilians about themselves, so their understanding of less biased and more authentic reality.

The awareness and acceptance by every Brazilian that conflict and negativity must be known and explicit can be of a great contribution to the awareness of an identity (or identities) in construction. In addition, opening for a dialectical reading of culture, being able to know and criticize the myth of racial harmony and equality could be of help to consolidate a culture of dialogue and a peaceful coexistence with non-discriminatory differences.

In general, this paper makes a critical review of the formation of Brazil, rejecting the widespread belief that Brazilian culture was formed without significant conflicts. Such beliefs come from a static conception of Brazilians and are guided by the romantic notion that geographic and favorable climatic conditions have joined to exceptional human condition to consolidate Brazilian identity. For Brazilians, these favorable conditions relate to the facts that do not occur in Brazil natural adversities such as volcanoes, earthquakes, tsunamis, among others. Along these exceptional circumstances joined a peaceful and orderly nature supposedly present in those who mixed to configure Brazilian culture, namely the indigenous, African and Portuguese people.

Above all this paper criticizes the idea of cordiality and natural passivity of Brazil, transmitted in the teaching of the history of Brazil through formal education programs held by schools, because those views do not coincide with the historical facts, but with the dream of a really free Brazil, supportive, peaceful, and respectful of differences. In fact, the Portuguese conquerors were not friendly and peaceful with the native inhabitant. what happened was the

opposite: they imposed their will and laws, which were mainly the goals of cultural and religious domination. With this, we can say that there was no purposeful or dialogic relationship from the beginning of colonization but an imposition with all the stress of this type of confrontation. The natives who were to be conquered conquered, for example, even if they were welcoming at first, soon rose up and smote the conquerors, declaring war through alliances with some of the tribes with intent to be defending their common enemies. Black people in turn, were strategically subjected to slavery as a matter of survival. They were far from home, separated from their families without geographical, social and political reference. Because of this, they were subjected to inhuman regime of slave labor. It is a historic miss that conflicts among rulers and ruled were present in all regions of Brazil, through individual or collective constant leaks.

The focus of this work is eminently philosophical because Brazilian culture will be examined critically in your configuration process as a whole. This research is guided by a more general and radical perspective, because it not only addresses the historical events in a purely and descriptive way but to go to the roots of the facts, their foundations, causes and consequences. In this sense, the cut of the historical facts of the formation of the Brazilian people, is not intended to get a fragmented view of events, but rather, to relate such knowledge to the theme "Culture and Identity in Brazil." Therefore, this paper demonstrates and confirms the existence and concealment of conflicts during the formation of this culture. The explanation of the hidden conflicts is to facilitate awareness by Brazilians in the construction of their own culture and, therefore, to understand what conditions are necessary for building a common

culture based on dialogical relations in that cultural exchanges are possible through cognitive and affective negotiations based on respect for differences and a desire for mutual learning.

This research consists of 3 parts and seven chapters. Part I deals with the issue of cultural identity in two chapters. In Chapter 1, entitled "El concepto de cultura", a review of the concepts of culture and identity was performed, including their origin, etymology, definitions, distinctions and usages in modernity. Chapter 2 relates the themes of culture, language and identity in the construction of the human. The diversity of expression of the human is therefore presented. It shows that the language is enriched by its symbolic dimension and allows the construction of human identity. You also see that in today's globalized world, there is a constant tension between the global and the local, with concomitant space-time compression, resulting in what is often called cultural homogenization, ie a weakening of national forms of cultural identity.

The following chapters are devoted to an application of the idea of culture in the formation of the Brazilian people from rereading some visions and historical and anthropological perspectives of writers on the subject. Chapter 3 "Brasil: el pueblo de tres culturas" seeks to explain the clashes, conflicts and tensions arising from the cultural mix of the three matrices (indigenous, Spanish and African). Review is also made to the ideology of racial equality, understood as a kind of fallacy. For better understanding of the tensions resulting from the mixture of such cultures are presented relevant information on cultural distribution in Brazil.

In addition to considerations of historical data and the most important features of each of the three forming matrices of Brazilian culture (made in chapter 3), chapter 4 weaves considerations about the human condition in Brazilian culture, describing psychological, sociological and moral configurations of the Brazilian people, as well as a description of reality and difficulties in understanding Brazilians.

The fifth chapter entitled "la guerra entre culturas" presents and discusses the ideas of multiculturalism and interculturalism, understood as communication between different cultures, applying them to the formation of Brazilian culture. Attention is drawn to the importance of understanding and explaining the conflicts arising from intercultural encounters and the importance of the search for consensus, not simply by subjective impressions, but rather through cognitive negotiations. The considerations of this chapter also point to the tension between the global and the local in the transformation of identities. In that sense, it is shown that in the present times, the Brazilian culture is influenced by the phenomenon of globalization. A key feature of the impact of globalization that the text presented is the compression of space - time, ie the acceleration of global processes, giving the feeling that the world is smaller and the distances are shorter. It adds that the phenomenon of rising globalización promotes cultural homogenization process, driven by consumerism of contemporary society that in the case of Brazil, disguises cultural differences that define its identity and, in that sense, is presented as a limiting element in the emergence of an intercultural and then can help in building a common culture.

Part III of the thesis (“La construcción de una cultura común ¿una alternativa posible?”) is divided into two chapters: Chapter six addresses the question of the value of the “common” in the construction of Brazilian culture” and chapter seven of conclusive character, presents general considerations on the subject of the thesis as a whole and analyzes the potential and feasibility of alternatives for the construction of a common Brazilian culture. In this sense, chapter six presents weights on the meaning of "common" term and notes that such a concept no fits the explanation in purely logical or economic terms, but in the order of the policy, because the common term refers to something isolated but connected to everything individuals participate or share. For the construction of a common society that is able to capture, filter and manage the similarities and differences in the process of a balanced and fair cultural exchange without overlapping on other cultural expression, Chapter Six makes considerations about the importance and need for a reordering of the world through the reconstruction of the subject. For the reconstruction of the subject, it is necessary to consider the presence of some basic psychological categories: awareness, reliving and distancing. Consciousness is present on the rational critical recognition of the existence of different (differences of individuals in society) and their need continue to exist and affirm beyond the condiccion of individuals as subjects, free and responsible citizens. The role of reliving is to rescue the critical experience of the subject which has been absent, ignored and distant in the process of cultural formation of Brazil. It is noted that the establishment of this human type to take the double movement of reliving and distancing is still under construction in Brazil.

Another important point in relation to the construction of a common culture addressed in chapter seven refers to the religious category of religious syncretism that contributes to the presence of certain pluralism and hybridity present in the configuration of the Brazilian religious field. One kind of such syncretic religiosity permeates the soul of Brazilian and guide their actions in the areas of private and public spaces, encompassing family, schooling, the economy and politics in all social classes. Chapter seven discusses the fact that individuals in Brazil are somehow involved in an atmosphere of mysticism that can lead to both a conscience and a liberating action and solidarity, as well as the alienation and self-absorption, which may culminate in attitudes of passivity and resignation to the social and political events. In this sense, one can say that the strong religiosity of the Brazilian people as it can feed political alienation and generate attitudes of self-denial and naturalization of cultural events can also allow a predisposition to accept others and seek understanding their demands, which can create conditions ideal possibilities and spaces for cultural exchanges. The religious syncretism may be useful to discuss the possibility of a fertile ground for dialogue and respectful coexistence between different be created, as in everyday practice syncretism allows the pragmatic lived where different in the religious fields.

From the point of view of culture, it can be said therefore that religious expression Brazilian is not genuinely Christian and Catholic, but it is in essence syncretic, despite the concealment of this fact by the Brazilians. This concealment is due to the statistical-geographical research in Brazil is not aware of the true Brazilian religious landscape once we are not allowed measure the impact of the phenomenon of religious syncretism and double and

multiple religious belonging present in the Brazilian reality: the individual will be a zealous Catholic who believed in the dogma of the resurrection of Jesus as the same individual frequents other religious spaces that defends such a belief in reincarnation of spirits.

Another issue contained in chapter seven which is quite relevant to the possibility of building a common culture relates to the existence of a false racial democracy that hides the fact of the existence of social inequality and racial prejudice in Brazil. This racial fallacy has historically been reeinfenced, especially in the literature on the formation of the Brazilian people, that in one form or another has drawn attention to the presumed existence of an ethnic unit in Brazil, a friendly coexistence and mutual acceptance among people, an idea (ideology) of "cordiality" and a presumed innate equality. The racial fallacy in Brazil is demonstrated through the following dilemma: racism is not legal in Brazil. However, it can be empirically observed and the data confirm the fact of discrimination against non-whites, especially blacks, and the existence of barriers to vertical and horizontal mobility of the excluded population. An evening and subtil form of class prejudice and race is recreated through a pseudo racial democracy that is present, for example, in the multiple forms of discrimination against religious forms of manifestation of Afro-Brazilian culture. The fallacy of racial democracy is confirmed by the historical process of slavery and discrimination that wants to hide through an ideology of denial of conflict, the negation of the other, and the rejection of the experience of otherness for benefit and convenience of the historically dominant elite in Brazil.

This thesis confirms that awareness of every Brazilian in the sense that the conflict and negativity must be known, recognized and explicit can be a

significant contribution to the awareness of an identity (or identities) in construction. In addition, opening to a dialectical reading of the culture in which one is inserted, knowing and criticizing especially the myth of racial harmony and equality, can be useful to the constant recriación and consolidation of a cultura of dialogue and and consolidation of a culture of dialogue and peaceful coexistence with non-discriminatory differences. The reflections of this chapter conclude with some remarks and directions for reflection and action in the context of public policies in order to create and maintain a common culture guided by respect for differences.

Altogether, this paper makes a critical review of the formation of Brazil and rejects the widespread belief that Brazilian culture was formed without significant conflicts. Such belief comes from a static conception of Brazilians and is guided by the romantic idea of that some favorable geographic and climatic conditions have joined to exceptional human conditions to form the Brazilian identity. These exceptional conditions would supposedly be the cordiality and natural passivity of Brazilian transmitted in the teaching of the history of Brazil for formal education programs through schools, particularly in basic education. The present thesis rejects such idea mainly because it does not match the historical facts, but the dream of a Brazil really free, supportive, peaceful and respectful to differences. In fact, the Portuguese settlers were not friendly and peaceful with the native inhabitants, the Indians. In contrast, the Portuguese conquerors imposed their will and orders, which were mainly the objectives of cultural and religious domination. In consequence, it can be said that has not existed since the beginning of the colonization a dialogic or

purposeful relationship among the subjects but an imposition with all the stress of this type of confrontation.

This thesis argues that the construction of a common culture requires a logic that is based on the principle of complexity, able to realize that elections should not be made by exclusion criteria (statement of cultural value determined by the negation of the other) or simply by assimilating the best that can exist in each of the values of each of the peoples of the Brazilian culture. The assimilation of the values must happen in a negotiation that presupposes the emergence of dialogic dialogue that considers the specific contexts and viability of the values with respect to their plausibility of symbolic response to contextual and human demands. This thesis argues that the construction of a common culture requires a logic that is based on a common culture involves mainly the dialectic of the “I” and the “you”. For this, it is necessary, first, to create real conditions for conflicts to emerge. Second, these conflicts should be appropriate as the data on the uniqueness of each individual and are not to be universalized. The universal is the constant quest to develop the ability to cope with the tensions and potential conflicts rationally and creatively.

This thesis also argues that to build a common culture that can handle similarities and differences in the process of cultural exchange with justice, and allows peaceful coexistence with the different, you must rescue the collective and personal experience to understand the importance of the values of their culture. You also need the reappropriation and redefinition of values internally, through self-criticism, and externally, opening the encounter and dialogue with the meanings of other cultures, to realize and accept the legitimacy and importance of other networks of meanings for the existence these groups. As an

alternative to building a common culture, here arises the need for the implementation of public policies in education committed to more comprehensive training of the Brazilian. Such policy include the creation of reeducation projects committed to the rescue formation memory in Brazil, so not ideological. Such rescue must be organized in such a way that promotes knowledge of Brazilian cultural diversity and ethnic plurality. Besides a quality technical education is essential to prioritize humanists' content with the aim of a pluralistic education able to reject all forms of manipulation of those historical data hidden conflicts in the teaching of history. Finally, this thesis states that it is is necessary project that aims to rescue the progress already made so far, adding a new approach. It is important, above all, the negation of the negation of conflict present in the formation of the Brazilian people through the deconstruction of the fallacy of racial democracy. The negation of the negation of conflict requires a critical reading of the history of education in Brazil, with consequent critical review of mythical ideas conveyed by the official teaching of history. Such a review can aid the reconstruction of image that Brazilians have of themselves, basically ideological, with the objective to lead to a more authentic understanding of their own identity. Finally it is required in Brazil a new form of education for the knowledge, recognition and intercultural experience, taking into account cultural diversity and the search for peace with social justice

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone estudiar desde un punto de vista de antropología filosófica el tema "cultura e identidad" aplicándole al análisis de la cultura brasileña. Para ello, se tienen en cuenta las opiniones de expertos y de autores que han estudiado este fenómeno de la cultura en general, deteniéndose sobre todo en los análisis que han llevado a cabo sobre este tema, investigadores y estudiosos brasileños.

En este sentido, hay que comenzar diciendo que la cultura brasileña se encuentra todavía en fase de gestación. Es más, podemos sostener como hipótesis de partida que la identidad cultural brasileña se encuentra en un proceso de búsqueda que tardará años en cristalizar. Lo que no obsta para reconocer intentos serios de reconstrucción de una identidad cultural brasileña que se va concretando en proyectos cada vez más solventes y adecuados. Unos proyectos a los que este trabajo quiere contribuir a desarrollar en la medida en la que se propone aportar una dimensión crítica de los distintos aspectos que concurren en su determinación, manteniendo como actitud de fondo el respeto de las diferencias.

Uno de los puntos fundamentales de este estudio se relaciona con la idea de que el proceso de formación de la cultura brasileña ha pasado por la fusión o combinación de tres culturas distintas: los colonizadores blancos, los indígenas y los esclavos africanos. Este trabajo pretende mostrar que el susodicho proceso de fusión no estuvo exento de conflictos y de tensiones no asumidas por la narrativa oficial de la historia de Brasil, como se pone de relieve en los discursos oficiales y en la educación formal que se imparte en las instituciones de enseñanza a través de los libros de texto. Por el contrario, se sembró en las mentes de los sujetos de esta cultura la idea de encuentros armoniosos entre las 'tres culturas' y la existencia de una democracia racial en las relaciones interpersonales.

En este contexto, esta investigación pretende llevar a cabo una crítica del ocultamiento de los conflictos manifiestos y latentes que han estado presentes en la configuración de la cultura brasileña. Y trata de hacerles presentes en una relectura de la historia de la educación en Brasil desde la llegada de los colonos portugueses hace más de 500 años. El objetivo es proponer una cultura común, basada en relaciones dialógicas, consideradas como deseables para que el intercambio intercultural sea posible a través de negociaciones cognitivas y afectivas, permeadas por el respeto de las diferencias y el deseo de aprendizaje mutuo.

En estas relaciones interculturales, la superación del conflicto no se lleva a cabo a través de mecanismos de negación de los puntos conflictivos, como suele suceder en Brasil, apelando al mito de la democracia racial y del hombre cordial. Las negociaciones deben asumir la conciencia intercultural de los elementos comunes, así como también de los aspectos divergentes o

contradictorios dentro del conjunto de valores y creencias de cada expresión cultural en una mutua interrelación. (En el caso de Brasil, entre los aspectos propios de cada una de las tres herencias culturales presentes en la formación del pueblo brasileño: la herencia africana, indígena y portuguesa).

Otro punto relevante con respecto a la negociación de las diferencias es el valor que debe darse a la escucha atenta del razonamiento de los demás y, en especial, a la presencia de un mutuo deseo de escuchar lo que el otro tiene que decir y expresar en términos de valores y de experiencias culturales propias. Este diálogo podría implicar no sólo un tipo de escucha y aceptación de las diferencias guiadas por un espíritu de respeto y tolerancia, sino también una aceptación incondicional del otro como un ser humano igual que yo, así como el derecho de vivir y de expresar esta experiencia tan singular. Tal negociación se origina y se organiza a través del sesgo cognitivo. Pero no se limita a él. Pues se supone que el encuentro intercultural se produce entre personas que son seres racionales y también emocionales. En ese sentido, este encuentro que tiene en cuenta las múltiples dimensiones de las síntesis culturales debe estar siempre abierto a nuevas y constantes negociaciones.

En el primer capítulo se lleva a cabo un estudio del concepto de cultura, desde sus bases etimológicas hasta sus diversas acepciones a lo largo del tiempo. Se relacionan estas acepciones entre sí y se propone una aplicación a la noción de identidad, preparándose así para la reflexión sobre la relación entre la cultura brasileña y la cuestión de la identidad que se realizará en los siguientes capítulos.

La Segunda parte presenta y discute la distribución cultural en Brasil, poniendo de relieve cómo se produjeron los encuentros entre las tres matrices fundadoras de la cultura brasileña, a saber, la portuguesa, la indígena y la africana. Es de gran importancia tener en cuenta que tal encuentro se lleva a cabo a través de procesos de enfrentamiento explicitados en conflictos socio-culturales y políticos (explícitos y velados). A este respecto, se presenta, en el capítulo 4, la psicología, la sociología y la moral del hombre brasileño para mostrar la idiosincrasia de cada una de las tres matrices que muestran las principales dificultades en la comprensión de este mismo hombre, todavía en formación. Se trata así, de proponer una perspectiva antropológica que ponga de relieve de la manera más adecuada la condición humana que late tras las consideraciones psicológicas, morales y sociales del hombre brasileño. Para este apartado han resultado determinantes las distintas visiones que sobre esta cuestión han llevado a cabo estudiosos brasileños.

Entre tales características están la tristeza y la melancolía, consideradas innatas, y también el fuerte sentimentalismo y personalismo que se superponen a la racionalidad de la mente en los intercambios culturales. Cabe destacar también la fuerte tendencia a una valoración de los otros por su apariencia y su conexión a una red de influencia como son las redes familiares o las redes de amigos. En este contexto, los individuos son prejuizados por su red de relaciones y de patrocinio ("apadrinamiento"), y no por su capacidad cognitiva y de producción, generando así una moral muy diferente y digna de crítica que en la lengua portuguesa se suele denominar como "moral do jeitinho". En ella predominan juicios basados en la condición social y económica de los miembros de la sociedad brasileña que contribuyen en gran medida a crear una

forma encubierta de prejuicios de clase. Esos prejuicios segregan a las personas en función de sus condiciones económicas y de su capacidad para entrar en el mercado.

El capítulo quinto aborda los conceptos de multiculturalidad e interculturalidad y los aplica a la cultura brasileña. Es necesario destacar en este capítulo la importancia de comprender y explicar los conflictos derivados de los encuentros interculturales y la búsqueda de consensos a través de negociaciones cognitivas y no puramente mediante las impresiones subjetivistas del sujeto en relación con otros sujetos y sus valores.

Finalmente, la parte tercera se desdobra en dos capítulos. El capítulo sexto de la presente tesis trata sobre la viabilidad de construir una cultura común. Para ello, el texto trata del significado del término "común", señalando que este concepto no cabe en una explicación puramente lógica ni económica, sino en una explicación política. Pues el término común se refiere a todo lo que los individuos participan o comparten entre sí. Se trata, en última instancia, de las categorías psicológicas, morales, religiosas y sociológicas, vinculadas a la construcción de una cultura común que se explicitan en el ámbito de lo público. Esta última parte se cierra con el capítulo séptimo en el que a modo de conclusiones, se abordan diversas indicaciones y consideraciones para la reflexión con propuestas de intervención en el marco de las políticas públicas con el fin de crear y mantener una cultura común basada en el respeto de las diferencias.

PARTE I: LA IDENTIDAD CULTURAL

CAPÍTULO 1. - EL CONCEPTO DE CULTURA

1.1.- La perspectiva etimológica y semántica del término cultura

Buscar etimológicamente el significado de una palabra – en nuestro caso el término cultura – implica tener que considerar muchas cosas. Entre otras, es preciso considerar no sólo la polisemia lingüística que la sostiene, sino también su referencia etimológica y la inserción de la palabra en contextos específicos de significado y sentido. La importancia de este enfoque para toda la investigación teórica radica en el hecho de añadir a la visión general, que por naturaleza es de índole abstracta y formal, una perspectiva arqueológica en la revisión de los conceptos. Por lo tanto, es conveniente comenzar esta investigación sobre el concepto de cultura refiriéndonos a las perspectivas etológica y semántica.

El término cultura es de origen latino, más precisamente, se deriva del verbo latino “colere”, y su significado se encuentra relacionado con el cultivo y cuidado de todo lo que estaba en la tierra, como las plantas y los animales. Cabe señalar que la palabra "agricultura", evoca esta estrecha relación entre el término "cultura" y el cultivo de la tierra.

La palabra "cultura", se refiere también a la palabra griega "paideia", originalmente traducido por 'educación', 'creación', 'formación', utilizándose por extensión para referirse al cuidado de los niños y su educación, con el fin de proporcionarles el desarrollo de sus facultades naturales. Una persona con cultura (culto, educado) se concibe como aquella que se dedica al cultivo personal, a la adquisición de conocimientos o modos (buenas maneras) que la

distinguen de la gente grosera, inculta, sin educación. Téngase en cuenta que esta acepción de cultura se aplica a los pueblos y a las naciones, no sólo a los individuos. También la palabra "cultura" evoca el cuidado de los dioses, derivando de ahí el uso del término "culto". De acuerdo con la filósofa Hannah Arendt, la cultura se refería al cuidado de la tierra para que pudiera ser habitable y agradable a los hombres; la cultura significaba también cuidado con los dioses, los ancestros y sus monumentos. De ahí el paso a significar el cuidado con la educación, pero entendida como cultivo del espíritu. Por eso, el significado de la expresión latina "cultura animi" expresa una mente cultivada a la verdad y la belleza, inseparable de la naturaleza y lo sagrado. (Arendt, 1979).

1.1.1.- La perspectiva 'subjctiva' y 'objetiva' del término cultura

Vemos así expresado un uso del término cultura con el matiz de `cultura subjctiva` ("cultura animi", empleo por Cicerón) que proviene desde la antigüedad. De hecho, el concepto de cultura aparece muy a menudo gramaticalmente relacionado con el adjetivo, que se utiliza para determinar o calificar un sustantivo, a menudo un genitivo. Así sucede, por ejemplo, en las expresiones "cultura animi" (Cicerón), "agricultura" (Marco Porcio Catón). Sólo a partir del siglo XVIII, aparecen usos gramaticales substantivados del término cultura, en referencia a la idea de la cultura en general; por ejemplo en expresiones como: "la cultura y el hombre", "¿qué es la cultura", "historia de la cultura" y "filosofía de la cultura " que parecen apuntar a un matiz más objetivo.

En cualquiera caso, lo que muestra esta pequeña indagación etimológica es la apertura de significados que tiene el ´termino cultura. Lo que nos lleva a

tildarle de término polisémico en tanto en cuanto va adquiriendo muy diversos significados a lo largo de la historia. Aunque un concepto más técnico de cultura (con una elaboración más detallada y precisa, capaz de explicar lo que la cultura es) sólo aparece de manera explícita y formal en el siglo XIX, si bien no se olvidan referencias y aspectos puestos de relieve desde la antigüedad.

Para justificar la diversidad de ideas que vienen de la antigüedad, como se ha dicho, es oportuno presentar aquí algunos ejemplos. En primer lugar, los romanos ya utilizaban la palabra "cultura" con diferentes funciones dependiendo de los adjetivos que acompañaban la palabra. De hecho, con el fin de expresar el desarrollo de normas técnicas y códigos de conducta para la evaluación de las normas, utilizaban normalmente la expresión "cultura iuris". Son muchas y diversas las expresiones que utilizaron los latinos para referirse al término cultura: para significar los esfuerzos de mejora de un idioma concreto, utilizaron la frase latina "cultura linguae"; para expresar expedientes relacionados con el ennoblecimiento de la literatura, el término elegido fue "cultura literarum"; para la adquisición de nuevos conocimientos y experiencias, se utilizaba el término "Scientiae cultura"; "Cultura Agri", a su vez, se usaba como el "cuidado de la tierra" y, como ya hemos aludido antes, el término "cultura animi" se utilizaba cuando se refería al "cultivo de reflexión" y por lo tanto a la práctica filosófica. En todos estos usos, se puede observar que la palabra "cultura" se utiliza siempre en relación a algo, es decir, está presente en los conceptos relativos al Derecho, a las Ciencias, a la Literatura y así sucesivamente, siendo por lo tanto, un término sin fuerza sustantiva.

Otro de los referentes significativos que van acompañando a la palabra "cultura", es el que se lleva a cabo en el contexto medieval y que tiene que ver

con una serie de consideraciones referidas al privilegio de clase relacionado con los estudios (Rezende, 1974, p.77-81). Con posterioridad, en el contexto del Renacimiento, el término "cultura" apunta al conocimiento del pasado clásico junto a la preocupación por hablar bien y escribir bien. Más tarde, en el contexto ilustrado, 'cultura' se relaciona con el sueño del conocimiento total en la perspectiva de una cultura general, es decir, "clásica". Algo que en el contexto del siglo XIX, de signo evolucionista y positivista, se conecta con la idea de progreso relacionada con el desarrollo de la ciencia y de la técnica y que comporta su aplicación en los términos de "países cultivados" (alfabetizados) y "países incultos", es decir, analfabetos.

Un renombrado antropólogo (Willems, 1966, 6) afirma que el primer concepto científico de la cultura fue formulada por Edward Tylor en 1871, cuando definió la cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, como "aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad" (Tylor, 1871, p. 29). Esta primera consideración de Tylor, permite que otro relevante antropólogo cultural defina a la cultura como "la parte del medio ambiente hecho por el hombre". (Herskovits, 1964, p. 83). Poniendo de relieve así la referencia cultural de todo lo que proviene de la inteligencia, de la intencionalidad y de la capacidad del ser humano. Lo cual permite objetivar lo que se denomina cultura y de paso ofrece un campo de reflexión a la propia filosofía que se conforma, ahora, como Filosofía de la Cultura.

1.1.2.- La perspectiva de la antropología cultural y la Filosofía de la Cultura

Precisamente, va a ser en este contexto donde, de la mano de la antropología, comienza a desarrollarse una rama del saber, denominada antropología cultural que conlleva entender la palabra "cultura" como "la manera de vivir de un pueblo", dejando en claro que para esta acepción no cuenta el hecho de si es o no un 'pueblo civilizado o culto' sino que lo que prima en la acepción de cultura es el hecho de que "cada pueblo tiene su propia cultura y experiencias".

La objetivación que propone esta rama de la Antropología Cultural dedicada al estudio e iluminación de 'la forma en la que la gente vive' no sólo promueve un campo de reflexión a la filosofía, sino que también propicia una peculiar perspectiva como 'mirada epistemológica' sobre la 'cultura reflejada' que pone de manifiesto la antropología cultural. Es a partir de este último sentido (el antropológico), en su percepción de la cultura como "la forma de vivir de un pueblo", como el campo de la Filosofía de la Cultura se organiza, volviendo la mirada hacia la "cultura refleja", en el sentido de un análisis y una evaluación del grado de "conciencia de sí" que una realidad cultural es capaz de conquistar (Rezende, 1974, p.77-81).

Es verdad que esta referencia de la cultura conectada al estudio del ámbito socio-cultural ya estaba presente en el pensamiento de los grandes filósofos desde hacía mucho tiempo. Sin embargo, no es menos cierto que la Filosofía de la Cultura floreció sólo cuando el desarrollo técnico del concepto de cultura, con la evolución de la etnología, se hizo presente. La razón de esto es

que la filosofía de la cultura, basada en conceptos antropológicos, deja de lado toda posibilidad de reducir la comprensión de la cultura a una reflexión sobre las producciones culturales y adquiere una propuesta mucho más amplia, es decir, una reflexión sobre "la forma de vivir de un pueblo", incluyendo en ella, las cuestiones relativas a la supervivencia de este pueblo, sus formas de convivencia social y, por último, las formas de expresión de su vida en términos de producciones religiosas, artísticas, filosóficas, científicas o tecnológicas.

Este sentido de reflexión general sobre 'la forma de vivir de un pueblo' es lo que pretende llevar a cabo esta investigación doctoral sobre el "tenso encuentro" entre las culturas europea (los portugueses), la cultura indígena (con su diversidad de pueblos, lenguas y las culturas) y la cultura africana (las poblaciones negras traídas de diferentes partes de África) que delimita el proceso de formación del "pueblo brasileño". La perspectiva filosófica lo que añade es la consideración de que el encuentro entre estas tres culturas en Brasil se lleva a cabo a través de un conflicto larvado. De ahí la denuncia de que cuando se intenta ocultar el conflicto a través del discurso de una "convivencia armoniosa" entre estos tres pueblos de diferente origen, se está operando una homogeneización cultural e impidiendo una relación de diálogo auténtico, ya que elimina la posibilidad de la aparición del "diferente". La falta de diálogo y el intento histórico de neutralizar las diferencias a través de los discursos ideológicos de la "coexistencia armoniosa" y del "progresivo blanqueamiento", lejos de obtener una verdadera "convivencia cordial", lo que está reforzando es un "estado de guerrilla cultural velada" que lleva al empobrecimiento y no al enriquecimiento cultural.

1.1.3.- La incidencia de la cultura en la perspectiva de la 'identidad' cultural brasileña

Dentro de este marco caracterizado por la negación de la diferencia, con la consiguiente negación de la alteridad, es donde se establece la afirmación de la "identidad" y la lógica de la exclusión, reduciendo así el espacio ideal para la construcción de verdaderas relaciones interculturales, basadas en el encuentro intercultural llevado a cabo a través de una dialéctica "dialógica" (Panikkar, 1997). Para este autor, la síntesis dialéctica multicultural se puede lograr mediante el diálogo intercultural: "Ya dijimos que éste es el lugar del diálogo dialogal. Lo que hace falta para la convivencia cultural es el diálogo dialogal, cuya condición, entre otras, es el respeto mutuo. Decimos diálogo dialogal y no meramente dialéctico por que este último presupone ya el primado de un logos (muy restringido, por otra parte) que muchas culturas no reconocen" (PANIKKAR, 1996, 41).

Desde la antigüedad ha existido esta propensión al diálogo entre culturas, como cuando el hombre descubre las diferencias entre los grupos en el ámbito de las lenguas, en los hábitos alimenticios, en las creencias religiosas y en las estructuras de parentesco. La Filosofía de la Cultura, nacida al calor de la Antropología cultural, pretende en este primer impulso acentuar más las similitudes que las diferencias, preocupada como estaba por dotar de una universalidad al fenómeno cultural (en el sentido de destacar que todos los seres humanos nacen dentro de las culturas y viven y trabajan allí); de discutir la necesidad común a todos los hombres de construir su universo de valores y de desarrollar su trama simbólica. No importa que la poligamia sea aplaudida en un contexto cultural y rechazada en otra. Lo que importa es reflexionar

sobre cómo los hombres son lo que son por relación con sus culturas. El filósofo se puede dedicar al estudio de un evento cultural en particular, pero siempre después de estudiar la universalidad del tema de la cultura.

De ahí la peculiar relación que surge entre filosofía y cultura que nos ha de llevar a captar la naturaleza dialéctica de la interacción que se produce entre la cultura como un todo y su expresión original que se llama filosofía. A este respecto, nuestra postura es que la relación que se establece entre la cultura y la filosofía surge en la forma de una paradoja que yace en el hecho de que la filosofía es el resultado de un proceso cultural, y al mismo tiempo es la fundadora de la cultura. En resumen, se postula que la filosofía es el resultado de la cultura y al mismo tiempo se debe reflexionar sobre su propia cultura: "la estructura general de la relación entre la cultura y la filosofía se caracteriza inicialmente por el ejercicio de la filosofía inherente al desarrollo de una cultura que acepta legitimar el libre uso de la razón" (LIMA VAZ, 1994, p. 483).

1.2. La génesis del concepto de cultura

Analizada la diversidad y amplitud de la carga semántica que acumula el término 'cultura', es el momento de preocuparse por descubrir y adoptar un concepto de cultura que resulte relevante para nuestro trabajo. De ahí la oportunidad de considerar a ambos aspectos bajo el amparo del descriptor 'génesis del concepto de cultura'.

Ya hemos señalado algunos aspectos relacionados con el significado que va adquiriendo el término 'cultura' por relación con los contextos. Es el momento de decir que el concepto de cultura es fundamental para las humanidades, ya que se presenta como un concepto que se utiliza

comúnmente para el análisis de las realidades sociales. En este sentido, la cultura puede ser entendida como una categoría de uso profundo para guiar el estudio y la acción. Se puede argumentar que la cultura pone a disposición de los estudiosos, los rasgos básicos de una colectividad, es decir, su mentalidad, su estilo de vida y su manera de humanizar el entorno. Debido a que la cultura aparece como la marca distintiva de una sociedad, de un grupo social o de una comunidad humana, se puede hablar de cultura de la clase obrera, de la cultura de los jóvenes rurales, de cultura de los migrantes o de cultura de los grupos étnicos.

Todas estas consideraciones llevan al antropólogo francés Carrier a señalar que el concepto de "cultura" en su sentido socio-histórico sólo empezó a ser utilizado a partir de los inicios del siglo XX, aún cuando antes de esta consideración el término de cultura tuviera una connotación intelectual y estética que significaba la erudición, el refinamiento del espíritu o señalara el progreso artístico y literario. Sin lugar a dudas, este significado humanista o clásico de la palabra cultura persiste hoy en día para seguir señalando a las personas "con cultura", grupos "cultos", intelectuales... Pero la expresión ha adquirido un sentido sociológico e histórico como se refleja en las diversas fórmulas del lenguaje cotidiano cuando se habla de 'identidad cultural', 'diálogo de culturas', 'dominio o liberación cultural'. (Hervé, 1992, p. 133 -143). En todas ellas se pone de manifiesto un concepto de cultura como el entorno humanizado por un grupo; la forma en la que los seres humanos comprenden el mundo, se perciben a sí mismos y a su destino; trabajan, se divierten y se expresan en las artes, transforman la naturaleza a través de las técnicas que expresan su ingenio... La cultura también se presenta como consideración del

pasado y futuro; de un proyecto socio-histórico con sus instituciones y sus creaciones típicas, sus costumbres y creencias, actitudes y comportamientos característicos. En este sentido, la cultura puede ser entendida como la mentalidad típica con que cada individuo llega a identificarse como un colectivo. En resumen, la cultura es el patrimonio humano transmitido de generación en generación.

Por eso, decimos que el término 'cultura' tiene un doble significado conceptual. Tiene el significado clásico o humanista, que se aplica a las "personas con cultura". Y tiene otro significado más moderno, antropológico, que se utiliza comúnmente para designar la psicología colectiva y los estilos de vida de un grupo humano. La cultura, entendida en el sentido clásico del término, tiene una connotación normativa en referencia a un ideal a alcanzar. En palabras de Sodré, "la noción de cultura es inseparable de la idea de un campo normativo" (Sodré, Muniz, 1983, p. 17). Mientras que la cultura en su sentido antropológico es una noción fundamentalmente descriptiva, es decir, describe una situación socio-histórico y socio-cultural, que tiene elementos positivos y negativos en relación a un nivel ideal.

Como se ha puesto de relieve en el primer apartado de la perspectiva semántica, hasta el siglo XVIII, el término "cultura" designa, el cultivo de la "tierra" y el esfuerzo para que sea productiva. Y metafóricamente, se aplica al desarrollo del espíritu humano, como lo demuestra Cicerón, que describe la cultura como la "filosofía del alma." Por más que este referente humanista perdura, incluso durante el siglo XIX, para señalar el perfeccionamiento de la humanidad misma. En palabras de Arnold, la cultura significaba "la esperanza

que tenemos de concretizar el Sócrates posible en cada uno de nosotros"(Arnold, 1869).

Sólo cuando Tylor, en 1871, la formaliza como 'ciencia de la cultura' desde la perspectiva antropológica es cuando el concepto de cultura alcanza un 'grosor' significativo de una complejidad extraordinaria en el sentido de que cultura es el conocimiento, las creencias, el arte, la ética, las leyes, las costumbres y cualquier otra habilidad o hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad. El propio Marx había señalada este aspecto cuando hablaba de "cultura proletaria" que después retoma Lenin. En efecto, Marx, en su interpretación de la realidad social, destacó el fenómeno de la dominación cultural, que muestra cómo las clases sociales depauperadas están dominadas por las clases dominantes de la la cultura que poseen los medios de producción.

Todas estas corrientes de pensamiento contribuyeron a la formación del concepto moderno de cultura. Al principio, el uso de la expresión se restringe a los especialistas, sobre todo antropólogos de Inglaterra, Alemania, Francia y los Estados Unidos. Tras la Guerra de 1914, sin embargo, la palabra vino gradualmente al lenguaje ordinario como categoría de pensamiento para analizar las sociedades modernas. A este respecto, la agitación social y nuevas mentalidades de la posguerra proporcionan un amplio material para la observación: la "opinión pública" fue sensible a los cambios que pasaron las instituciones, valores y estilos de vida de las sociedades, cada vez más marcada por el pluralismo. Así es como las sociedades industriales y postindustriales se han convertido en objeto de análisis cultural.

Con todo, aún hoy en día, es difícil encontrar una definición de cultura aceptada por todos. Según Sodré, los antropólogos Kroeber y Kluckhohn, llegaron a referirse a más de 150 definiciones de cultura que “confirma la naturaleza cambiante y táctica del concepto” (Sodré, 1983, p. 8). En palabras de Kroeber, antropólogos, sociólogos, psicólogos y otros especialistas de las ciencias humanas, “clasificaron las definiciones de cultura principalmente en las siguientes categorías: descriptiva, normativa, histórica, psicológica, estructural, genética, parcial o incompleta (Kroeber, 1952, p. 47). A su entender, este tipo de investigación simplifica la comprensión de los aspectos complejos y complementarios de la cultura que favorecerían una mayor distinción hoy de las dimensiones individuales y colectivas, históricas y prospectivas, etnológicas y psicológicas inconscientes y reflexivas, objetivas y subjetivas, fenomenológicas y normativas.

Constatada esta dificultad de acceder a un concepto de cultura y aunque siguen en pie los numerosos debates teóricos actuales en torno a este concepto, se puede decir que hay un consenso en torno a una noción práctica de cultura. En 1982, más de un centenar de líderes, reunidos en una Conferencia Internacional de la Unesco sobre las políticas culturales, aprobó por unanimidad una definición de la cultura en la Declaración de México en 1982 que se describe como sigue: “en un sentido amplio, la cultura puede ser considerada como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social. Abarca, entre otras, las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”. (UNESCO, 1982). La Declaración de México muestra a

continuación, como se hace humano a través de la cultura al afirmar que "la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es lo que nos hace a todos los seres humanos, en concreto, crítico-rationales y éticamente comprometidos. Es a través de ella como discernimos los valores y las opciones de "hacer". Es a través de la cultura como los hombres pueden expresarse, toman conciencia de sí mismos, se reconocen como un proyecto inacabado y sin descanso investigan nuevos significados" (UNESCO, 1982).

1.3. El surgimiento del concepto moderno de cultura: consideraciones diversas.

La centralidad que alcanza la cultura desde su constitución como 'objeto de estudio' por parte de la Antropología Cultural, no ha dejado indiferente a las diversas consideraciones sobre la misma por parte de los distintos saberes, y en concreto, por parte de la propia filosofía como ya hemos señalado. El consenso práctico al que se llega en 1982, es el resultado de una serie de matices que resultan interesantes a la hora de señalar la comprensión de la idea de cultura.

Desde finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se utilizaron dos términos para dar con un significado de 'cultura': el término 'alemán Kultur' que se utiliza para referirse a todos los aspectos de una comunidad espiritual y la palabra francesa "Civilización", que se utiliza en el sentido de logros materiales de un pueblo en particular. El significado de estos dos términos fue sintetizado por Edward Tylor (1832 - 1917), anteriormente mencionado en el texto de esta obra, que analiza el concepto de cultura con un enfoque principalmente etimológico. Tomada en su sentido etnográfico amplia cultura puede ser

entendida como ese "todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad". (Tylor, 1871, p.29). En esta definición están presentes todas las posibilidades de realización humana, destacando también la cultura como resultado del aprendizaje en contraposición a la idea de lo innato, transmitido por mecanismos puramente biológicos.

Después de presentar la definición de cultura de Tylor, llama la atención que él no inventó el concepto de cultura, sino que sólo resumió este concepto de una idea que ha ido ganando consistencia en la historia de las ideas que se remonta cuando menos a John Locke (1632 - 1704), cuando en 1690 escribió el "Ensayo sobre el entendimiento humano" . En dicha obra se pone de manifiesto su oposición a la teoría de las ideas innatas proponiendo que la mente humana al nacer es sólo una caja vacía, equipada sólo con una capacidad ilimitada para obtener conocimiento. Este filósofo también presenta algunos rudimentos del relativismo cultural cuando afirma que los hombres tienen opuestos principios prácticos: "El que investiga cuidadosamente la historia de la humanidad, en todas partes examina las diversas tribus de hombres y observar con indiferencia sus acciones, podrá convencerse a sí mismos que rara vez hay regla de la virtud a considerar que no es, en algún lugar u otro, despreciado y condenado por el modo general de todas las sociedades de los hombres, que se rige por las opiniones prácticas y normas de conducta contraria a los demás. (Locke, John, 1978, Libro I, Capítulo II, y 10).

Esta articulación moderna del concepto de 'cultura' con el concepto de civilización, parte de las consideraciones de Williams (Williams, 1977), que establece que a partir del siglo XVII el término 'cultura' empezó a articular de manera positiva y, a veces, negativamente con el término 'civilización' (que viene del latín *cives* y *civitas* y se refiere a la idea de la sociedad civil como hombre culto, pulido). "El término designa una de las disciplinas que constituyen la pedagogía infantil: *civilitas morum* deben enseñar las reglas de comportamiento externo, como escupir, sonarse la nariz, servir la carne en la mesa. Civilidad era, al mismo tiempo, un estado de distinción entre las capas y la otra nobles". (Cabral, p. 22a, 1983).

Durante el período de la Ilustración, los términos cultura y civilización se asociaron de manera opuesta. Para Rousseau, por ejemplo, la civilización es artificio, el sometimiento de la sensibilidad y el bien natural a los encantos de una razón decadente y artificial. La civilización sería el comienzo y el fin de la barbarie. Por el contrario, la cultura es la bondad natural, la interioridad espiritual, el sentimiento y la imaginación, la vida comunitaria espontánea. La civilización es, en cambio, la sociedad política. Para otros, como Voltaire y Kant, Cultura y Civilización expresan el mismo proceso de mejoramiento moral y de desarrollo racional de las luces en la sociedad y en la historia. La cultura se convierte en la medida de una civilización, un medio para evaluar su grado de desarrollo y progreso. Este no es lo 'natural' opuesto a lo 'artificial', sino la naturaleza humana específica, es decir, el desarrollo autónomo de la razón para entender a los hombres, la naturaleza y la sociedad y crear un orden superior (civilizada) contra la ignorancia y la superstición.

Entendida como el libre ejercicio de la razón y de la voluntad iluminada, la cultura emerge como el reino humano de los fines y valores, separado del reino natural de las causas necesarias y mecánicas. La oposición entre lo natural y lo artificial adquiere así un sentido diferente de los precedentes: ahora es una clara oposición entre interioridad y exterioridad necesaria (tema central del idealismo alemán y cuyo acabado es la filosofía hegeliana). Poco a poco, la naturaleza se vuelve inmóvil, pasiva, externalidad mecánica, mientras que la cultura se convierte en la movilidad, la actividad, la temporalidad. La cultura se convierte en el campo de la historia de la humanidad.

El término cultura se bifurca así en dos direcciones. En una se refiere al proceso interior de las personas que pasan de la minoría de edad a la mayoría de edad a través de la educación. En la otra dirección, marcada por las relaciones con la historia, la cultura se convierte en el conjunto articulado de los estilos de vida de una determinada sociedad, concebida ahora como obra del Espíritu (como en Hegel) o como relación material determinada de los sujetos sociales con las contradicciones dadas o producidas y reproducidas por ellos (como en Marx). En un sentido amplio, la cultura es el campo simbólico material de las actividades humanas estudiadas por la etnografía, la etnología, la antropología y la filosofía. En sentido estricto, es decir, articulando la división social del trabajo, tiende a identificarse con la posesión de conocimientos, habilidades y gustos específicos con los privilegios de clase, y conduce a la distinción entre cultos e incultos, desde donde partirá la diferencia entre alfabetización clásica y cultura popular.

Para justificar su afirmación de que la cultura es un fenómeno natural, Tylor buscó apoyo en las ciencias naturales, como se puede ver en la siguiente declaración: "nuestros investigadores modernos de las ciencias de la naturaleza inorgánica tienden a ser reconocidos dentro y fuera de su campo especial de trabajo por la unidad de la naturaleza, la permanencia de sus leyes, la secuencia definida de causa y efecto de la que cada hecho depende. Afirman, como Aristóteles, que la naturaleza no consiste en episodios incoherentes como una mala tragedia. De acuerdo con Leibniz, la naturaleza nunca actúa por saltos y nada sucede sin razón suficiente, incluso en el estudio de las estructuras y hábitos de las plantas y los animales, en la investigación o las funciones básicas del hombre. Pero cuando hablamos de los procesos de sensación y de la acción humana, el pensamiento y el lenguaje, el conocimiento y el arte, se presenta un cambio en tonos predominantes de opinión. Para muchas mentes educadas parece algo presuntuoso y repulsivo la opinión de que la historia humana es parte integrante de la historia de la naturaleza; que nuestros pensamientos, deseos y acciones están en conformidad con las leyes equivalentes a las aplicables a los vientos y las olas, la combinación de ácidos y bases y el crecimiento de plantas y animales."(Tylor, 1958, p. 2).

Para comprender mejor el pensamiento de Tylor es conveniente situarlo en el contexto de su tiempo. Para este fin, es importante destacar que su libro fue publicado en un momento en el que Europa sufrió el impacto del Origen de las Especies, escrito por Charles Darwin, y la antropología naciente estaba dominada por la perspectiva del evolucionismo unilineal que creía que todas las culturas necesariamente deben pasar por las mismas etapas de desarrollo, lo

que permite situar a cada sociedad en una escala que va de menos a más desarrollada.

Para los evolucionistas del siglo XIX, la evolución se desarrolló a través de una sola línea, por lo que la evolución podría tener sus raíces en una unidad psíquica a través de la cual todos los grupos humanos tienen el mismo potencial de desarrollo, aunque algunos eran más avanzados que otros. Este enfoque "unilineal" cree que cada sociedad sigue su curso histórico a través de tres etapas: salvajismo, barbarie y civilización. En oposición a esta teoría del enfoque unilineal y después de Franz Boas, se inició la idea de que cada grupo humano se desarrolla a través de un camino propio, que no se puede simplificar en la estructura triple de etapas de salvajismo, barbarie y civilización.

El antropólogo estadounidense Alfred Kroeber (1876 - 1960), en su artículo "Lo super orgánico" (Kroeber, 1917), demostró cómo la cultura actúa sobre el hombre, al tiempo que se refería a la discusión de algunos puntos de controversia, ya que sus explicaciones contradicen una serie de creencias populares. Comenzó sus argumentos, demostrando que gracias a la humanidad la cultura se ha distanciado del mundo animal. En este sentido, el hombre se presenta como un ser por encima de sus limitaciones orgánicas. La preocupación básica de Kroeber era evitar la confusión entre lo orgánico y lo cultural. Para mantenerse con vida, el hombre, sin importar el sistema cultural al que pertenece, debe cumplir una serie de funciones vitales, tales como la alimentación, el sueño, la respiración, la actividad sexual, etc. Aunque estas funciones son comunes a toda la humanidad, la forma de satisfacerlas varía de una cultura a otra. Es esta variedad en el funcionamiento de un pequeño número de características la que hace que el hombre se considere un ser

predominantemente cultural. Sus comportamientos no son en su mayoría determinados. Su herencia genética no resulta determinante para sus acciones y pensamientos, porque todas sus acciones son totalmente dependientes de un proceso de aprendizaje.

Lo "super orgánico" también postula que el hombre creó su propio proceso evolutivo. Kroeber sostiene que en el curso de su historia, sin sufrir radicales cambios biológicos, el hombre sobrevivió a numerosas especies a través de una adaptación a diferentes condiciones. La superación permite la liberación de la naturaleza orgánica, creando así las condiciones para que la especie humana se expandiera por toda la tierra. Mientras que, por ejemplo, un oso polar no puede cambiar su entorno, un esquimal puede cambiar a otra región tropical, adaptarse de forma inmediata, requiriendo sólo el intercambio cultural de su equipo.

Para Kroeber, el hombre es el resultado del medio cultural en el que fue socializada. Él es heredero de un largo proceso acumulativo que refleja los conocimientos y la experiencia adquirida por las muchas generaciones que la precedieron. La manipulación creativa del patrimonio cultural fomenta las innovaciones e invenciones, que no son el producto de la acción aislada de una persona dotada con dotes especiales de genio, sino el resultado de los esfuerzos de toda una comunidad. No es suficiente que la naturaleza crea individuos muy inteligentes, debemos, sobre todo, poner al alcance de los individuos el material humano para que puedan ejercer su creatividad. Un ejemplo es el inventor brasileño Alberto Santos Dumont, que ciertamente no habría inventado el avión si no hubiera dejado su ciudad natal tranquila en el

siglo XIX y se hubiera trasladado a París, donde tuvo acceso a todo el conocimiento acumulado por la civilización occidental.

En resumen, la contribución de Kroeber a la ampliación del concepto de cultura se puede describir de la siguiente manera: la cultura, mucho más que la herencia genética, es responsable de guiar el comportamiento del hombre y de justificar así sus logros. El proceso de aprendizaje (socialización o endoculturación) emerge como una forma privilegiada de transmisión de la cultura. La acción del hombre se lleva a cabo de acuerdo con sus patrones culturales.

Las reflexiones de Geertz, en su obra "Interpretación de las culturas" (Geertz, 1973) fue una importante contribución a la reflexión sobre el fenómeno de la cultura, especialmente con respecto a la relación naturaleza / cultura. Se postula que la Ilustración del hombre se centró en la idea de que sólo se forma una unidad con la naturaleza compartiendo la uniformidad general de la composición que la ciencia natural había descubierto con Bacon y Newton. Postula también que la naturaleza humana es tan regularmente organizada y maravillosamente simple como el universo de Newton. La naturaleza humana se rige en consecuencia por las leyes cuya principal característica es la inmutabilidad.

Con el objetivo de clarificar una imagen más precisa del hombre, Geertz propone dos ideas: a) considerar la cultura como un conjunto de mecanismos de control (planes, normas, instrucciones para dirigir la conducta, y no como complejos de patrones concretos de conducta (costumbres, usos, tradiciones, hábitos) b) se da cuenta de que el hombre es el animal que más depende de

los mecanismos de control extra genéticos para ordenar su conducta. (Geertz, 1973, p. 57).

La cuestión del origen de la cultura es, sin duda, una de las primeras preocupaciones de los estudiosos en la materia. La pregunta básica que se relaciona con el origen de la cultura es cómo el hombre, a lo largo de la historia, ha adquirido el proceso extra-somático que le diferencia de otros animales terrestres. Una respuesta indica que la producción de la cultura del hombre es dependiente de la modificación de su proceso evolutivo en el cerebro de los primates. La respuesta que vincula la producción de cultivos a los cambios en el núcleo cerebral de un proceso evolutivo, no es satisfactoria porque es básicamente una tautología, es decir, nos lleva a otra pregunta: ¿cómo y por qué el cerebro del primate llegó a tal modificación, alcanzando tal magnitud y complejidad que permitió la aparición del hombre? El inicio de la modificación del cerebro humano, de acuerdo a la paleontología humana, especialmente en la posición de dos paleontólogos contemporáneos, Lewin e Leakey (1981), se originó en virtud de la vida arborícola de los antepasados remotos, donde el olor estaba perdiendo su importancia, emergiendo así un modo de visualización estereoscópica que, combinado con la capacidad de utilizar las manos, abre a los primates un mundo de tres dimensional, condición ausente en otros mamíferos.

El bipedismo es otra característica única de los primates con respecto a otros mamíferos, y fue el resultado de un conjunto de presiones selectivas "para que el animal parezca más grande y más intimidante, para el transporte de objetos (comida o cachorros) para usar armas (palos o lanzas) y para aumentar la visibilidad". (Pilbeam 1973, p. 95).

No sólo la paleontología humana presenta sus teorías sobre el momento en que el primate se convierte en hombre. Antropólogos sociales contemporáneos también presentan sus posiciones al respecto. Claude Lévi-Strauss, por ejemplo, sostiene que el surgimiento de la cultura es concomitante con la primera convención estándar por el hombre mismo, esta primera regla de la conducta humana en general, es decir, la norma de conducta en todas las sociedades humanas, en su diseño, es la prohibición del incesto. (Lévi-Strauss, 1988, p 46 - 52). El antropólogo norteamericano Leslie, a su vez, afirma que la pasaje de los animales a los humanos está ligada a que el cerebro humano comienza a crear símbolos. Incluso, dice, "todo comportamiento humano se origina en el uso de símbolos. Era el símbolo que transformó nuestros antepasados antropoides en los hombres y los hizo humanos. Es el ejercicio del poder del simbolismo el que crea la cultura y el uso de símbolos que hace posible su perpetuación"(White, Leslie, 1955, p. 180).

1.4-. La Cultura comprendida como interacción de ideas y comportamientos

En la obra "Political Systems of Highland Burma", el antropólogo social británico Edmund Leach presenta la idea de que la sociedad y la cultura están en constante construcción, ya que él no los entiende como entidades estáticas (Leach, 1954). Para él, algunos antropólogos postulan que la cultura se compone exclusivamente de los modos de pensamiento y comportamiento aprendidos, mientras que otros dan mayor importancia a las influencias genéticas en el repertorio de rasgos culturales. De igual modo, mientras que para algunos la cultura consiste en pensamientos o ideas, otros argumentan que consiste tanto en pensamientos e ideas, así como actividades relacionadas

con ellos. Harris, por su parte, propone definir la cultura como “el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento”(Harris, 2000, p. 17).

Para analizar si la cultura debe ser entendida sólo por las ideas o las ideas y el comportamiento, Harris utiliza el pensamiento de algunos autores. La definición ideacional de la cultura hace hincapié en la importancia de distinguir entre la cultura y el comportamiento humano, y postula que la cultura se compone exclusivamente de entidades mentales o ideacionales compartidas y socialmente transmitidas como valores, ideas y creencias (Durham, 1991). A estos hechos mentales Durham les nombra con el término "meme", que significa “la unidad fundamental de información almacenada en el cerebro, transmitida mediante un aprendizaje social y modificada por las fuerzas selectivas de la evolución cultural”(Harris, 2000, p. 18). La perspectiva ideacionalista presupone la doctrina de que las ideas de nuestra mente guían nuestro comportamiento. Se trata pues de una relación asimétrica en la que los memes tienen el papel de guía del comportamiento. Sin embargo, el comportamiento no ejerce la función de guía de los memes. La perspectiva ideacionalista supone por tanto la subordinación de las conductas a las ideas.

Para justificar la exclusión de conductas / comportamientos del concepto de cultura, algunos autores tienen sus justificaciones. Según Harris, por ejemplo, la postura ideacionalista deriva de la filosofía platónica para la que “el mundo material activo consiste en sombras irreales de las ideas que están detrás de estas sombras. Eso convierte a las ideas en las únicas entidades dignas de estudio (Harris, 2000, p. 19). Así, este autor critica la afirmación de

que el comportamiento guía las ideas. Para él, “nuestras mentes van llenándose paulatinamente de instrucciones culturales (normas) de comportamiento. Estas instrucciones no constan solo de normas encaminadas a guiar nuestra conducta; contienen también normas para infringir dichas normas (Harris, 2000, p. 21).

Un problema que se puede ver en la definición ideacional de la cultura, por ejemplo, es la ruptura que crea entre las tradiciones culturales rudimentarias que forman parte de los chimpancés y otros primates no humanos y el repertorio completo de rasgos culturales característicos de los humanos. La tradición de los chimpancés consiste en la fabricación y el uso de herramientas como herramientas para capturar hormigas y termitas y el uso de piedras para romper frutas de hueso y frutos secos para abrir la cáscara dura. Estas conductas se producen en algunos grupos locales de la misma especie y no en otros, y se basan en alguna forma de aprendizaje socialmente condicionado. Llama la atención aquí la capacidad humana para almacenar la cultura a un nivel pre-lingüístico. Una hipótesis válida es que estos comportamientos no son guiados por la información almacenada en forma de memes. ¿Los chimpancés tienen ideas de la misma manera como se encuentran en los humanos?

Para los hombres y mujeres de todas las épocas, las ideas son las guías del comportamiento humano, pues día a día se observa que las actividades están bajo el control de los valores e intenciones. Harris está de acuerdo con estas creencias de que los seres humanos organizan sus vidas de acuerdo a sus planes, programas, proyectos y metas condicionadas por la cultura. Ellos están constantemente en diálogo consigo mismos para manejar sus tareas

diarias, tales como a qué hora deben levantarse, qué hacer primero o en segundo lugar, elegir la ropa para el día, qué y cuánto comer por la mañana, el almuerzo y la cena, etc. A partir de estas consideraciones, se puede decir que los seres humanos se rigen por las guías ideacionales. Sin embargo, también sabemos que sus repertorios ideacionales y de comportamiento no pueden ser reducidos a un conjunto de programas estables y permanentes, ya que la vida social implica un cambio constante en sus sectores de comportamiento y de ideología. Y es precisamente en el desarrollo de repertorios culturales donde se da cuenta de las formas de comportamiento de las ideas y de las guías de comportamiento.

Para reforzar esta posición de que los comportamientos también interfieren con las ideas, el autor relata los acontecimientos que permitieron la desaparición de la familia nuclear en los Estados Unidos, encabezada por un padre que también ejerce la función de proveedor de material. Hasta el siglo XX, en los Estados Unidos, las mujeres que estaban casadas tenían que observar ciertas reglas y dejar el trabajo para dedicarse exclusivamente al cuidado de la casa (full-time-mother), tener al menos tres hijos y permanecer casada con su esposo hasta el final de su vida. Estos comportamientos, sin embargo, comenzaron a cambiar a partir de la década de los años 50 (1950) cuando las mujeres se fueron integrando en el mundo del trabajo remunerado para responder a la evolución económica que desde la manufactura y la industria pesada fue evolucionando hasta ser reemplazada por el sector servicios. El nuevo modo de producción requiere una mano de obra educada, amable y dócil, haciéndole poco práctico para las familias con muchos hijos para el nivel de vida de la clase media, a menos que tuvieran dos ingresos por

hogar. Las mujeres casadas, inicialmente consideraron su trabajo como medidas temporales y de emergencia. Sin embargo, cuando su participación en el trabajo se intensificó, comenzó a luchar por mejores puestos remunerados y con mejores funciones. En la actualidad, la idea de que una mujer ha de quedarse en casa cuidando de los niños y delegar responsabilidades para el proveedor de material para el esposo, es considerada inaceptable para la mayoría de las mujeres estadounidenses. De este ejemplo se deduce que las ideas y los comportamientos deben ser vistos como elementos de una interrelación.

CAPÍTULO 2.- CULTURA, LENGUAJE E IDENTIDAD: LA CONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO

2.1.- La diversidad de la expresividad de 'lo humano' y el carácter simbólico del lenguaje en la construcción de la identidad

De lo dicho hasta ahora sobre la dinámica cultural a lo largo de los siglos, parece adecuado concluir que el desarrollo de la capacidad de producción de la cultura emerge como una cualidad distintiva del animal humano con respecto a otros animales. Así, se puede decir que el ser humano no nace sabiendo, sino que se convierte en tal a través de un aprendizaje siempre constante, lo que implica la aceptación de la tradición de sus padres, es decir, comportamientos y hábitos ya establecidos por el grupo como una norma aceptable para una vida razonable.

Sabemos que algunos animales no humanos, como el chimpancé, que utilizan una caña de bambú para conseguir una fruta y comerla, están efectivamente dotados de ciertos mecanismos instintivos y de un grado de "inteligencia concreta" que les permite explorar su mundo circundante. Sin embargo, estos mecanismos aparentemente sofisticados no permiten a los animales no humanos llevar a cabo una transformación de la naturaleza en el grado en el que el ser humano lleva a cabo. La cultura es, sin duda, una característica propia del ser humano y tiene en su base una dimensión simbólica que es el lenguaje. Los símbolos surgen, por lo tanto, como

invenciones humanas a través de las que el ser humano puede manejar el mundo que le rodea.

En este sentido, podemos decir que el lenguaje humano se enriquece por su dimensión simbólica y es una de las claves que nos permiten hablar de construcción de la identidad humana. También vamos a ver, de manera breve, que en el mundo globalizado de hoy en día, hay una tensión constante entre lo global y lo local, con la concomitante compresión del espacio-tiempo, que incide en el debilitamiento e incluso en la supresión de las formas nacionales de identidad cultural. Lo que se traduce en un proceso ilimitado de homogeneización cultural.

Como se ha señalado en la parte de este trabajo dedicado al estudio de la etimología y de la semántica del término cultura, su gama de significados abarca desde los sentidos de "cultivo de la tierra" hasta el significado de "cultura del hombre alfabetizado". Y, en el caso de la aproximación a la cultura desde la antropología su concepción abarca "todo lo que el hombre produce con el fin de construir su existencia", es decir, las prácticas, las teorías, las instituciones, los valores espirituales y materiales. Si el contacto que tiene el hombre con el mundo está mediado por símbolos, la cultura es el conjunto de símbolos elaborados por un pueblo en un determinado tiempo y lugar. Dado que las posibilidades son casi infinitas, es lógico concluir que simbolizan las múltiples y variadas culturas de los pueblos.

La cultura es, sin duda, un proceso progresivo de auto-liberación del hombre, que le caracteriza como un ser de mutación y un ser de proyecto que se afirma como tal en la medida en que trasciende la existencia. Una cultura se

hace con el hombre a través de un proceso continuo de creación y establecimiento de valores. Esta condición del hombre como ser en proceso insertado en una cultura cambiante, revela la condición de fragilidad del ser humano con respecto a los animales que viven a salvo en su hábitat, a través de una unión predeterminada con su entorno, en armonía con naturaleza. Sin embargo, lo que inicialmente aparece como una debilidad también pasa a ser la característica humana más noble, es decir, la capacidad que tiene el hombre para producir su propia historia.

Entre otras formas de comunicación, el habla se presenta como una forma de distinción privilegiada del ser humano con respecto a los otros animales. Esa forma del lenguaje es también uno de los aspectos importantes de la aprehensión simbólica del mundo y la condición que permite al ser humano actuar sobre su medio ambiente y producir la cultura. No hay duda de que los animales tienen un lenguaje, con cierto grado de desarrollo, pero la naturaleza de esa comunicación no se compara con la revolución que el lenguaje humano provoca en la relación entre el hombre y el mundo. Por ejemplo, las abejas bailan para comunicarse dónde encontrar el polen. Un perro también puede expresar sus emociones a través de sonidos muy específicos que son decodificados por los otros perros. Pero en ambos casos, con una eficiencia limitada, tanto por acción o programación biológica (este es el caso de las abejas), como por conexión con experiencia limitada o reflejos condicionados (el caso de los perros).

La diferencia básica entre el lenguaje humano y el lenguaje animal es que este no conoce el símbolo; sólo el índice. Esto significa que el índice se refiere a una forma fija y sólo con lo mencionado. Por ejemplo, las frases que

empleamos para adiestrar un perro deben ser siempre las mismas. Son como los índices, es decir, indican algo muy específico. El símbolo, sin embargo, es universal, flexible y convencional. Las palabras derivadas del lenguaje humano, con su carácter altamente simbólico, lanzan el hombre más allá de lo dado por la naturaleza hacia un proyecto siempre abierto al cambio, a la creación y a las elaboraciones culturales nuevas.

El lenguaje animal básicamente tiene como objetivo adaptarse a la situación específica, mientras que el lenguaje humano funciona como una forma abstracta que el hombre usa para distanciarse de la experiencia, por lo que es capaz de reorganizarse en otra totalidad, dándole un nuevo significado. A través de la palabra los seres humanos se radican en la cultura y en el tiempo; recuerdan lo que sucedió en el pasado y anticipan el futuro con el pensamiento. Mientras que el animal vive siempre en el presente, las dimensiones humanas se extienden más allá de cada momento.

El lenguaje humano tiene pleno sentido a través del diálogo. Ni siquiera un monje que vive en un régimen de clausura se puede considerar totalmente solo, porque su opción de escapar de la sociedad se mantiene en todo momento, en cada acto que realiza la negación. La denegación de la comunicación sigue siendo un modo de comunicación. Esta misma idea se puede aplicar también al fenómeno llamado contracultura, cuya negación de la cultura dominante lleva en sí la negación, es decir, la presencia de la cultura negada. En resumen, la cultura denegada está constantemente afirmada por el acto o proceso de negación.

El mundo es un sistema cultural de significados ya establecidos por otros, para que al nacer el niño encuentre el mundo de los valores ya dados. El idioma que aprende, cómo se alimenta, la manera de sentarse, caminar, correr, jugar, el tono de voz en las conversaciones, las relaciones familiares ya están codificados. Con respecto a nuestra individualidad frente a la herencia social, el riesgo se refiere a la posibilidad de pérdida de la libertad y a la autenticidad de la persona que pasa a vivir anónimamente. El individuo viviría de modo no auténtico, es decir, desde la perspectiva de lo que Heidegger llamó de "das man" en su escrito "Identidad y diferencia". (Heidegger, 1979, p. 177 – 187). En este sentido, se puede desear que el hombre que quiere ser auténtico debe mantener viva la contradicción dialéctica fecunda (o tensión) de los opuestos, pero no por separado. Por lo que, a la vez que el hombre es un ser social, es también una persona, es decir, tiene una individualidad que lo distingue de los otros. Tiene identidad.

2.2.- Cultura, identidad y cambio: la identidad cultural de la Modernidad.

El concepto de identidad se ha discutido ampliamente en su complejidad a partir de la afirmación de que las viejas identidades, que durante tanto tiempo dieron estabilidad al mundo social, están en crisis y sometidas a un proceso de descentramiento, que permite el resurgir de nuevas identidades y la fragmentación del individuo moderno, antes concebido como un ser unificado. El profesor Stuart Hall, uno de los fundadores del Centre for Contemporary Cultural Studies, postula que en las últimas décadas se encuentra un tipo de cambio estructural que ha transformado las sociedades

modernas, rompiendo los paisajes culturales de clase, género, sexo, etnia, raza y nacionalidad. Estas transformaciones han cambiado también nuestras identidades personales, sacudiendo la idea que tenemos de nosotros mismos como sujetos integrados. Para él, esta pérdida de un sentido del ser estable se denomina desplazamiento del sujeto. El doble desplazamiento (descentramiento de los individuos tanto de su lugar en el mundo social y cultural, como de ellos mismos) que se presenta es, para el profesor Stuart Hall una crisis de identidad para el individuo.

El mismo autor, distingue tres concepciones de la identidad: la del sujeto de la Ilustración (un individuo de capacidades unificadas centradas, dotado de razón, conciencia y acción), la del sujeto sociológico (basado en el diseño de que la identidad se forma en la interacción entre el yo (un núcleo o esencia interior) y la sociedad, y la del sujeto posmoderno. En esta última configuración, el sujeto no tiene una identidad fija, esencial y permanente. El sujeto, habiendo vivido anteriormente como una identidad unificada y estable, se rompe lentamente. Las identidades que conformaban los paisajes sociales y aseguraban nuestra conformidad subjetiva con las necesidades objetivas de la cultura están en crisis como resultado de los cambios estructurales e institucionales. En este sentido, el sujeto asume identidades diferentes en momentos diferentes. La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía. Es más, en la medida en la que los sistemas de representación y significado cultural se multiplican, nos enfrentamos a una multiplicidad de identidades. (Hall, 2000, p. 23-46).

Por otro lado, la cuestión de la identidad también está relacionada con el fenómeno del cambio mismo de las sociedades modernas, como se puede leer

en la obra "The consequences of Modernity". "En las sociedades tradicionales, el pasado es reverenciado y los símbolos son valorados, ya que contienen y perpetúan la experiencia de generaciones. La tradición es una forma de lidiar con el tiempo y el espacio, insertando cualquier actividad o experiencias privadas en la continuidad del pasado, el presente y el futuro, los que, a su vez, se estructuran por recurrentes prácticas sociales". (Giddens, 1990, p. 37-38). En las sociedades modernas, sin embargo, la identidad está en cuestión. Tal y como señala Harvey, a la modernidad hay que entenderla ya "no sólo como una ruptura con cualquier condición previa, sino como caracterizada por un proceso interminable de rupturas internas y de fragmentaciones en su propio interior" (Harvey, 1990, p. 12) que hacen cuestionables cualquier proyecto de identidad.

Aun así, sigue siendo relevante el hecho de que en este mundo, afectado por el fenómeno de la globalización, las culturas donde nacemos y vivimos son todavía una fuente importante de la identidad cultural. Mediante la definición de nosotros mismos, nos dicen que somos españoles, portugueses o brasileños. Sin embargo, entendemos tales identidades no tanto como parte de nuestra naturaleza esencial, formas de expresar nuestras identidades, sino más bien como una metáfora abierta a reconsideraciones. En este sentido, las identidades nacionales no son atributos innatos del sujeto, es decir, cosas con las que nacemos, sino que se forman y se transforman dentro de la representación. Sólo sabemos lo que significa ser brasileño gracias a la forma en que la (el) brasileñidad (brasilidade) llegó a ser representado como un conjunto de significados para la cultura nacional brasileña. La nación, así, no es sólo una entidad política, sino algo que tiene sentido, un sistema de

representación cultural. Las personas no son sólo los ciudadanos legales de una nación; más que eso, participan de la idea de la nación tal y como lo representa en su cultura nacional.

En la obra "Imagined Communities", (Anderson, 1993), se encuentran ideas relevantes para la comprensión del fenómeno de la construcción de la identidad cultural, en especial como un proyecto siempre abierto y con conflictos inherentes al proceso de su propia construcción. La idea general de esta obra es que una cultura nacional es un discurso, una forma de construcción de significados que influye y organiza tanto nuestras acciones como la concepción que tenemos de nosotros mismos. La identidad nacional es, por tanto, una comunidad imaginada cuyos significados contruidos por las culturas nacionales están contenidos en las historias que se cuentan acerca de la nación y los recuerdos que conectan su presente con su pasado. En ese sentido, las diferencias entre las naciones residen en las diferentes formas en las que ellas son imaginadas y contadas: "Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (...) el nacionalismo no es el despertar de las naciones a la auto conciencia: inventa naciones donde no existen" (Anderson, 1993, p.23 – 24).

Gellner, por su parte, afirma que la narrativa de la cultura nacional se cuenta principalmente a través de una narrativa de la nación presente en las historias y literaturas nacionales, los medios de comunicación y en la cultura popular y a través del énfasis en los orígenes, la continuidad, la tradición y la intemporalidad. (Gellner, 1983, p. 48).

**PARTE II: TRES CULTURAS Y UN PUEBLO: LA DISTRIBUCIÓN
CULTURAL EN BRASIL**

CAPÍTULO 3.- BRASIL: EL PUEBLO DE LAS TRES CULTURAS

Pues bien, esta tensión cultural que caracteriza a las sociedades modernas y que tan determinante resulta para el establecimiento de la identidad cultural, tiene un reflejo especial en la situación de Brasil. Al punto de que podríamos hablar, con sentido, de una triple raíz cultural como génesis y desarrollo de la identidad nacional brasileña. Una identidad que se refleja en la tensión sostenida entre las tres matrices que constituyen su cultura y, por tanto, su identidad cultural. Hablaríamos así de una matriz cultural indígena; una matriz cultural portuguesa y una matriz cultural africana que pasamos a describir.

3.1.- La matriz cultural indígena

La mejor manera de llegar a descubrir esta matriz cultural indígena es a través de la lectura de algunas obras clásicas como “A Organização Social dos Tupinambás” (FERNANDES, F. 1949), “O Povo Brasileiro” (RIBEIRO, 1995) y “Os Brasileiros: Teoria do Brasil” (RIBEIRO, 1978). Gracias a estas obras se puede argumentar que una de las matrices étnicas constitutivas del pueblo brasileño es la indígena, formada originalmente por una población de personas nómadas en busca de un espacio adecuado para su supervivencia.

A pesar de la drástica reducción de la población indígena desde la llegada de los portugueses en 1500, aún sobreviven hoy más de quinientas

áreas indígenas habitadas por unos doscientos veinticinco pueblos indígenas, que hablan 180 idiomas diferenciados culturalmente. Aparte de la información que nos pueda proporcionar esta matriz para conocer la génesis histórica del pueblo brasileño, es sobre todo útil para una mejor comprensión de este proceso.

Informaciones presentes en las obras mencionadas con anterioridad, ponen de manifiesto que el origen de Brasil se remonta originalmente a las tribus indígenas ubicadas en las regiones costeras, que fueron conquistadas y explotadas por los conquistadores portugueses a partir del año 1500. Los nativos pertenecían al grupo lingüístico Tupi que se había asentado en estas tierras desde hacía siglos, y que totalizaban aproximadamente un millón de personas divididas en docenas de grupos tribales; organizados éstos en pueblos de entre 300 a 2000 habitantes cada uno. Antes de la llegada de los portugueses, la coexistencia entre ellos era pacífica, aunque no exenta de conflictos. Conflictos que nunca tenían una perspectiva generalizada de lucha constante entre ellos. Había conflictos esporádicos, motivados por múltiples razones, entre ellas las motivaciones religiosas y culturales, como la conquista de los valientes guerreros de los grupos de vecinos para sacrificarlos en rituales caníbales con el fin de fortalecer moral y espiritualmente las tribus.

Tras la llegada de los conquistadores portugueses, con metas claramente expansivas, hubo una expresiva agudización de los conflictos, anteriormente apenas esporádicos. El primero de estos conflictos aconteció en el nivel biótico, es decir, a través de una guerra bacteriológica entre las plagas que el blanco conquistador trajo y que resultaron mortales para los pueblos indígenas. El segundo se concentro en el nivel ecológico: las luchas por el

territorio ya ocupado desde siglos antes por los nativos y la explotación de los bosques (Pau Brasil, por ejemplo) y de los recursos minerales, especialmente el oro y el diamante. El tercer conflicto fue la esclavitud socioeconómica de los habitantes originales de la tierra recién descubierta y la resistencia persistente de ellos a la esclavitud. En la referencia a estos tres conflictos persistentes, se puede decir que el proceso de gestación del pueblo brasileño no ocurrió por la ausencia de conflicto, sino por la tensión de los encuentros entre los diferentes modos de ser, con la superposición de lo social, lo económico, lo político, lo cultural y lo religioso de los conquistadores en relación a los conquistados.

En el momento de la ocupación de las tierras del Brasil actual, los indígenas habían superado recientemente su condición pre-agrícola y habían iniciado su revolución agrícola, superando por lo tanto, la condición Paleolítica, hecho que ya se había producido hace 10.000 años con la gente de dónde eran sus conquistadores europeos. En el caso de Brasil, los indígenas habían domesticado muchas plantas comestibles, como la yuca (mandioca), el maíz, la batata, el ñame, el tabaco, la calabaza, el algodón, la piña, la papaya, la yerba mate y guaraná, entre otras. En cuanto a la utilización como alimentos de los recursos agrícolas, los pueblos indígenas ya habían conseguido un dominio regular.

Sin embargo, si querían ir más allá de los recursos agrícolas disponibles, los indígenas tenían que recurrir a la caza y la pesca, con sujeción a unos períodos de abundancia y otros de escasez. Vivían en conglomerados pre-urbanos, llamados pueblos agrícolas, de hasta tres mil habitantes como hemos dicho antes, que en su mayoría tuvieron que dedicarse a la labor de la supervivencia a través de la siembra, la cosecha, la caza y la pesca,

reservando un pequeño porcentaje de sus hombres para la dedicación a las actividades relacionadas con la religiosidad (los chamanes) y la seguridad de la tribu (los guerreros).

El texto del antropólogo Buarque (HOLANDA, 1986, p.70; 82) aporta datos significativos que presentan los indígenas, no como espectadores pasivos sino como individuos resistentes a los colonos portugueses. En este sentido, la idea de que el brasileño es históricamente pacífico y pacificador es sólo un mito. Aunque los indígenas de Brasil eran pueblos tribales que, a medida que crecían numéricamente se dividían en unidades autónomas, y vivían en constantes enfrentamientos bélicos para conquistar espacios más adecuados para la siembra y la caza, ellos respondían y se enfrentaban constantemente a los invasores portugueses, sin alcanzar con ellos una paz duradera.

Esta resistencia a los invasores podría explicarse debido a la naturaleza igualitaria de su estructura social que no cuenta con un estamento superior que permitía el establecimiento de una paz válida, ni con las camadas inferiores condicionadas a la subordinación, lo que impidió a los pueblos indígenas organizarse como un estado y de ese modo implantar su dominación. Los enemigos derrotados no se integraban en la estructura social y económica de los ganadores, cuya estructura agraria de subsistencia no podía asimilar su trabajo como siervos. Así, los ganadores decidían tomar a los perdedores como alimento: “después de la batalla contra otros indígenas o contra el invasor europeo, los ganadores llevaban a los perdedores como prisioneros de guerra y los comían en rituales religiosos de canibalismo. (RIBEIRO, 1995, p. 34 - 35).

3.2.- La matriz cultural portuguesa

La contribución portuguesa a la formación de Brasil fue muy significativa. Los portugueses ganaron la batalla a los indígenas y ejercieron su dominio sobre la tierra y su población transformando a Brasil en una colonia de explotación mediante la introducción de un nuevo “ethos” (estilo de vida) que se basaba en los valores cristianos católicos de inspiración romana. En consecuencia, introdujo un nuevo estilo de vida y una nueva concepción del hombre y del mundo.

El Portugués que dominó la nueva tierra y su población indígena se entendía como un ser elegido y bendecido por el Dios de los cristianos para imponer a los habitantes del nuevo mundo sus costumbres y valores, controlarlos y explotarlos. Se sentía, por tanto, superior en términos de cultura y tenía la intención y el compromiso propiciarla con el objetivo de conducir a los indígenas desde el primitivismo salvaje a una cultura más elaborada y refinada en sus aspectos materiales y espirituales.

Forman parte de la herencia portuguesa numerosas figuras del folclore nacional, así como las fiestas seculares o religiosas, por ejemplo: “Festa Junina”, Marujada ", "Boi Bumbá", “Cavalhada”, “Festa do Divino”, “Folia de Reis”, entre otros. La lengua portuguesa, hablada en la actualidad en todo el país, fue la herencia portuguesa más evidente en lo que respecta a la formación y la unidad cultural y política de Brasil. Uno de los acontecimientos de relevancia con respecto a la influencia portuguesa fue el cambio de Don João VI, con su corte, a Brasil em 1808. Incluso después de la independencia

de Brasil en 1822, la migración de los portugueses a Brasil continuaba creciendo, hasta el siglo XX. Otro legado de gran importancia en el plano religioso fue la llegada a Brasil de sacerdotes católicos misioneros a partir de 1500 con el intento de convertir a los indígenas al cristianismo y apoyar la dominación política e económica de la nueva tierra en beneficio de la corona portuguesa.

La fe católica, profundamente arraigada en Portugal, trajo a Brasil la tradición del calendario religioso, con sus fiestas y procesiones. Algunos festivales y celebraciones que forman parte de la tradición cultural y religiosa actual de Brasil, fueron legados portugués. Entre ellos, además de los mencionados anteriormente, incluyen los siguientes festivales: Carnaval y Cirio de Nazaré (en Belém do Pará). En el folklore brasileño, son legados de Portugal creencias en seres fantásticos como el hombre del saco, el hombre lobo y muchas leyendas y bromas infantiles, muy comunes sobre todo en los centros urbanos hasta la actualidad. En cuanto a la gastronomía, muchos platos aceptados por todas las clases sociales en la actualidad son el resultado de la adaptación de platos portugueses a las condiciones de la colonia, especialmente la conocida feijoada brasileña, un resultado de la adaptación de un tipo del cocido Portugués durante el período de la esclavitud. La “cachaça”, bebida muy apreciada en Brasil, fue creada en las plantaciones de caña de azúcar como sustituto de otra bebida llamada “orujo” que era un aguardiente portugués derivado de orujo de uva.

Desde el punto de vista artístico y literario, Brasil sufrió la influencia directa de Portugal, a través sobre todo de los movimientos artísticos europeos como el barroco y el neoclasicismo. La literatura, la pintura, la escultura, la

música y las artes decorativas en el período colonial de Brasil muestran una gran influencia del arte portugués, como puede verse en los escritos del Padre Antonio Vieira.

En general, se puede decir que Brasil, en su configuración actual es el resultado de la intervención del espíritu colonial portugués; influencia que comienza con la conquista de esa “terra brasilis”, el año 1500, con la ocupación y la dominación de los nativos. La influencia sigue y se consolida después del trasplante en la nueva tierra de un nuevo modelo social, político, económico y religioso a través de la extracción de los bienes de la tierra conquistada y de la esclavitud de los pueblos indígenas y negros traídos de África como mano de obra.

En el período entre 1500 y 1822 se va consolidando la cultura de la metrópoli en estas tierras de América del Sur. Durante el período pre-colonial (1500 - 1530), el portugués desarrolló la actividad de explotación del palo de Brasil. La explotación de esta materia prima ha sido posible no sólo por su ubicación, ya que los bosques estaban cerca de la costa, sino también debido a la cooperación de los indígenas, con los que el portugués ha desarrollado un tipo primitivo de comercio basado en el intercambio o trueque. A cambio de los productos europeos baratos y desconocidos, los indígenas extraerán y transportarán el palo-Brasil a la costa. Desde el momento en el que los colonos empezaron a aprender más sobre la forma de vida indígena, con elementos desconocidos o condenados por los europeos, como el canibalismo, los portugueses empezaron a alimentar su desconfianza de los indígenas. La colaboración en torno a la actividad de la madera de Brasil ya no era posible y los colonos entonces trataron de someter los indígenas a su dominio,

imponiéndoles su cultura y su religión - una función que recayó en los jesuitas, a través de la catequesis.

La matriz portuguesa también está esencialmente vinculada a la esclavitud de los indígenas y de los africanos. En Brasil, el proceso de esclavitud engendrado por la Corona Portuguesa se inició con los indios, de forma paralela al proceso de despojo sufrido por ellos. Ante esta situación, los indígenas tenían sólo dos caminos: o bien reaccionar a la esclavitud de los portugueses o bien aceptarla. Las reacciones se produjeron en todos los grupos indígenas. Muchos lucharon hasta la muerte contra los colonos portugueses; otros huyeron a zonas remotas. Esta reacción contra la dominación portuguesa indígena se debe al hecho de que los pueblos indígenas de América del Sur ignoraban la jerarquía y por lo tanto no aceptaban la obligación de trabajar. Los indígenas asimilados, a su vez, fueron sobreexplotados y murieron, no sólo por los malos tratos recibidos de los portugueses, sino también por causa de las enfermedades que eran desconocidas para ellos y que fueron traídas por los colonizadores europeos, tal es el caso de las enfermedades venéreas y de la viruela (Biblioteca Virtual, 2013).

Ante el cúmulo de dificultades encontradas para completar la esclavitud de los indígenas, la solución encontrada por los colonos portugueses fue la de buscar mano de obra en el continente africano. Se alentó esta búsqueda de esclavos en África por varias razones: a) el portugués tenía un interés en la búsqueda de un medio de obtener altos beneficios con la nueva colonia, y la respuesta fue un desarrollo sin precedentes de la industria azucarera, dada la gran aceptación que tuvo el azúcar en el mercado europeo. b) la producción de

esta materia prima, a su vez, exigía numerosa mano de obra en la colonia y la trata de esclavos africanos era la solución más lucrativa, iniciando así la inserción de los esclavos negros en la colonia de Brasil.

3.3.- La matriz cultural africana

La llegada de los esclavos de África a Brasil se inició ya desde las primeras décadas de la colonización. Durante cuatro siglos, los africanos fueron traídos de diferentes partes de África para trabajar como esclavos en Brasil. Los primeros africanos llegaron con el primer gobernador general de Brasil, Martin Afonso de Souza, en 1530, de Guinea. Uno de los primeros registros de la trata de esclavos en Brasil data de 1533, momento en el que Pero de Gois pidió al rey 17 piezas de esclavos. Unos años más tarde, en 1539, el donatario de Pernambuco en la colonia reciente, Duarte Coelho, pidió al rey de Portugal D. Juan III el permiso de "haber algunos esclavos de Guinea" (como eran llamados los africanos). Sin embargo, el ciclo de la explotación de madera de Brasil fue posible gracias a la mano obra de los indígenas. Motivo por el que en este período la importación de esclavos fue poco numerosa.

Es a partir de 1550 cuando se intensifica el comercio de esclavos, que se formaliza como tal en el año 1568, por parte del Gobernador General Salvador Correa de Sá. La circunstancia que motivó esta intensificación es la expansión del cultivo de caña de azúcar que requería una creciente necesidad de mano de obra. Con este fin, el portugués hizo un llamamiento a la esclavitud de la población indígena. Sin embargo, debido a la resistencia al trabajo forzado por parte de los indígenas, es lo que motivó a los portugueses a sustituir la mano de obra indígena por la africana. Esa fue una tarea más fácil por el hecho de que en el momento Portugal mantenía bajo su dominio varias

regiones de la costa de África como Guinea, Costa de Marfil, Angola, Mozambique, archipiélago de Cabo Verde y el Congo, de donde vinieron la gran mayoría de los esclavos traídos a América portuguesa. Durante más de tres siglos, por tanto, Brasil recibió los esclavos africanos traídos como trabajadores forzados y no remunerados, que vinieron con sus culturas peculiares en relación con las costumbres y las creencias de los brasileños nativos y de los conquistadores portugueses.

Los grupos humanos que llegaron a Brasil dejaron atrás su tradición religiosa fundada en mitos orales que consolidaron en el curso de los siglos en su patria y forjaron una comprensión de las dimensiones cosmológicas, antropológicas y teológicas de la existencia. Al llegar, los negros se encontraron separados de sus raíces geográficas y familiares por estar en una tierra extraña, separados para siempre de sus familias, sus pueblos, sus tierras. Desarraigados y desestabilizados psicológica, social y existencialmente, se vieron obligados a adaptarse a un nuevo idioma y a las nuevas costumbres en un nuevo país. Fue con el ciclo de la caña de azúcar como el trabajo manual negro se consolidó en Brasil, especialmente en Pernambuco y Bahía. A partir de 1549, se intensificó el comercio de esclavos a estas regiones, principalmente a causa de este cultivo floreciente. En 1559, el tráfico fue legalizado por la iniciativa de un decreto del Rey Sebastián, que autorizó la captura de los negros de África para trabajar en Brasil. Los esclavos negros, secuestrados en su tierra natal (sobre todo del norte de África, donde hoy están, por ejemplo, Angola, Mozambique y la República Democrática del Congo) y llevados a un lugar extraño (Brasil) fueron controlados con mano de hierro por sus amos que delegaban a los supervisores y otros agregados la

supervisión de los cautivos. Los castigos físicos, como la flagelación, fueron algunos de los métodos de intimidación que garantizaba la obediencia y el mantenimiento de la servidumbre.

Se creó, así, una gran estructura de control de los esclavos, tanto por parte del gobierno colonial, como por parte de los propios dueños de esclavos, con sus capitanes de los bosques - profesionales especializados en la reconquista de los esclavos fugitivos - y otros agregados, además de la propia red de información informal que servía para controlar a los fugitivos. A medida que el estado de los esclavos fue determinado por las características de la raza subyugada en Brasil, era prácticamente imposible la fuga y la reintegración social de los fugitivos. El estigma del color de la piel fue fundamental para la extensión de la esclavitud durante más de tres siglos, en Brasil.

Con su mano de obra en las plantaciones de caña de azúcar y más tarde en la extracción de minerales, sus costumbres y su propia manera de concebir la vida, los negros establecieron relaciones entre sí, con los indios nativos de la tierra y con los colonos blancos Portugueses, forjando así una población y una cultura con rasgos de una mezcla física, psíquica y cultural, incluidos los aspectos de la lengua, la comida, la religión, la música, la estética y los valores sociales y éticos propios.

En la configuración del pueblo brasileño está presente en especial la contribución de dos grupos lingüísticos predominantes: el bantú (que predominó en Brasil hasta el siglo XVII) y el sudanés después de ese siglo. En los últimos años del régimen de esclavitud en Brasil, encontramos en la

población de Salvador, Bahía, el predominio de los grupos sudaneses de lengua yoruba.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la población de ascendencia africana brasileña formada por esclavos, esclavos liberados y sus descendientes, inició un proceso de mayor movilidad física, de integración entre ellos y de organización social y religiosa. Esta movilidad pasó por la reactivación de la memoria de sus luchas sociales y políticas (esclavo fugitivo) y de su religiosidad, basada en el recuerdo de su rica colección mítico-religiosa, de carácter oral, conservada en el sincretismo de sus prácticas religiosas. Tal movilidad posibilitó también la negociación con los elementos simbólicos de la religión predominante, el catolicismo, a través de la remodelación y el replanteamiento de su contenido y de sus prácticas. Esta reestructuración se llevó a cabo a través de un estilo brasileño propio de ser religioso, que se expresa en una forma sincrética de la religiosidad capaz de realizar una síntesis dialéctica entre elementos aparentemente contradictorios del catolicismo romano y las diversas formas de culto a las deidades traídas de diversas regiones del continente africano.

Esta nueva síntesis incorporó de la tradición religiosa traída de África algunos elementos disonantes de la religión católica y las creencias indígenas, con nombres y configuraciones diversas. Las formas religiosas de matriz africana más importantes en Brasil se llaman en la actualidad Candomblé y Umbanda. Como parte del culto de estas religiones y como elemento presente en la vida cotidiana de la población afro descendiente desde la época de la cautividad, se ha mantenido y conservado por tradición oral un tesoro traído de África: la música brasileña. Esta música, de carácter religioso, con sus ritmos

marcados por instrumentos de percusión y las formas libres de composición poética, busca revivir en la memoria de los brasileños, la historia conflictiva negada por la ideología dominante, es decir, aquellas experiencias de exilio llenas de dolor y de sufrimiento así como la lucha lenta y persistente para intentar la superación del dolor interno causado por la esclavitud y para obtener la recuperación de la autoestima. Por lo tanto, los brasileños suelen cantar en verso y en prosa con el mismo entusiasmo en los momentos tan dispares como el dolor y la alegría. Como escribió la poetisa brasileña Cecília Meirelles (1901 – 1964) en su poema titulado “Motivo”: “eu canto porque o instante existe. E minha vida está completa. Não sou alegre nem so triste. Sou poeta”. (MEIRELLES, 1982, p. 14): Una versión que traducida sería: "yo canto porque existe el momento y mi vida está completa. No soy alegre y no soy triste: soy poeta". Se ve a partir de este poema y de las letras de innumerables músicas que lamentos y melancolía se dan conjuntamente en la música brasileña, especialmente en el ritmo “samba”. Tales lamentos poéticos se unen a la historia de los negros esclavizados que buscan una identidad perdida que se remonta a la madre África y a los cantos en el interior de las "Senzalas".

Para explicar la importancia de la matriz africana en la formación del pueblo brasileño hay que destacar que desde su llegada en 1530, los negros fueron obligados a realizar actividades productivas no remuneradas y a generar riqueza material para la corona portuguesa. También se acercaron a la expresión religiosa católica dominante y negociaron sus símbolos religiosos con los cristianos, lo que trajo consigo la construcción de una síntesis sincrética sin precedentes en la historia de los intercambios culturales. Cuando la esclavitud legal quedó abolida con la Ley Áurea, desafíos de otro orden

entraron en escena. Los negros deseosos de libertad dejaron las granjas de sus amos en busca de nuevos horizontes para afirmarse como seres humanos y reconstruir sus historias. Sin embargo, debido al contexto en el que la abolición de la esclavitud ocurrió en Brasil, estos horizontes eran casi inalcanzables. Los negros libertos legalmente de la esclavitud se transformaron en una especie de hombres libres itinerantes, que buscaban tierras para plantar, un techo para cobijarse y un mínimo de protección para poder sobrevivir con su familia. Ya no estaban ligados al régimen de esclavitud que los oprimía, pero les faltaban las condiciones mínimas para su supervivencia física

Los esclavos liberados tuvieron que emigrar a las ciudades, pero no fueron incorporados a ellas como ciudadanos, porque ni poseían tierras, ni eran mano de obra cualificada. Por eso no fueron recibidos por los habitantes de las ciudades que habían interiorizado la sensación de que tales personas eran seres inferiores a los demás y por lo tanto eran prescindibles para el buen funcionamiento del sistema. Para sobrevivir a la nueva realidad en la que se encontraban y apoyarse unos a otros, ya que fueron liberados de la esclavitud ante la ley sin ningún tipo de condición real para su supervivencia, los negros casi espontáneamente se unieron y se apoyaron entre sí a través de grupos religiosos que se reunían frecuentemente en sus cuarteles o en los patios de sus casas miserables. Se reunían en estos sitios para adorar aquellas deidades traídas de África y que se mantuvieron vivas en su memoria. En esos sitios se buscó a través de la danza, las oraciones, las ofrendas y los sueños y esperanzas de una vida completamente libre, una reconstrucción de sus vidas después de siglos de esclavitud. En esos espacios consagrados ellos

renovaban el culto a sus ancestros africanos y reverenciaban a los espíritus de los indígenas, a través de la incorporación ritual de los Orishas africanos y también de entidades mestizas denominadas “caboclos”. Crearon así, un culto que sacraliza no sólo las deidades de sus opresores, los blancos portugueses, sino especialmente las deidades de sus antepasados africanos y de los indígenas y mestizos brasileños.

Personajes considerados abyectos y malos por el cristianismo de sus antiguos amos, como las prostitutas, empezaron a ser invocados como guías y consejeros. Los negros crearon una religión tan compleja que llegó a subvertir radicalmente el orden religioso establecido, sin negar los elementos de la religión cristiana y por lo tanto fue, y aún lo es, perseguida y descalificada sistemáticamente por su carácter diabólico. Por esta razón, una de las deidades intermediarias más importantes y benéficas del Candomblé, “Exu”, fue considerada por la religión cristiana en Brasil como mala y destructiva, siempre asociada con el mal y sus atributos.

Surge así el conjunto de las religiones afro-brasileñas, con sus cultos a los Orishas, llamada “Candomblé”, pero con diferentes nombres en diferentes regiones del país. En Pernambuco (Xangô), en Maranhão, (Tambor de Mina), en Río Grande do Sul (Batuque). Esta forma brasileña de religiosidad se forjó en las interacciones socio-culturales diarias de los negros entre ellos y con los blancos y los indios en la época de la esclavitud. Su contribución a la cultura brasileña fue significativa en varios aspectos que van desde la cocina, hasta la religión y la música. Esta última, al principio de carácter religioso, marcó de modo decisivo el desarrollo de un género de música popular que se ha

convertido en una fuente de la identidad nacional brasileña desde principios de 1930: la Samba.

Los cultos afro-brasileños anteriormente vinculados a sus regiones y practicados exclusivamente por negros, se expandieron después de la abolición de la esclavitud en Brasil. Los negros que emigraron de Bahía a Río de Janeiro, después de la abolición legal de la esclavitud, introdujeron en Río de Janeiro su religión en torno a la figura de los Orishas. Así, se produjo en la entonces capital de Brasil, Río de Janeiro, un tipo de religión (Candomblé) que se originó en el Estado de Bahía a partir de las diversas formas de religiosidad de los descendientes africanos locales.

A partir de estos intercambios interculturales de naturaleza sincrética surgió entre los años 1920 y 1930 (el período de valorización del mestizaje para construir la identidad de Brasil), una forma religiosa considerada por algunos estudiosos como una religión llamada Umbanda, que surgió del encuentro entre las creencias en los guías espirituales llamados de Orishas, traídos de África por los esclavos, las entidades espirituales de herencia indígena, llamadas de Caboclos y los fundamentos filosófico-religiosos provenientes de la doctrina religiosa espírita, de carácter positivista, escrita y transmitida por el pedagogo francés Hippolyte León Denizard Rivail (1804-1869), más conocido bajo el seudónimo de "Allan Kardec". Desde entonces, y sobre todo desde mediados del siglo XX, el Candomblé se sometió a una expansión y ya no es exclusivamente una religión específica de los negros.

Ritmos musicales de influencia negra surgieron en el Estado de Bahía y se multiplicaron por el país. La cocina bahiana que proviene de la ofrenda ritual

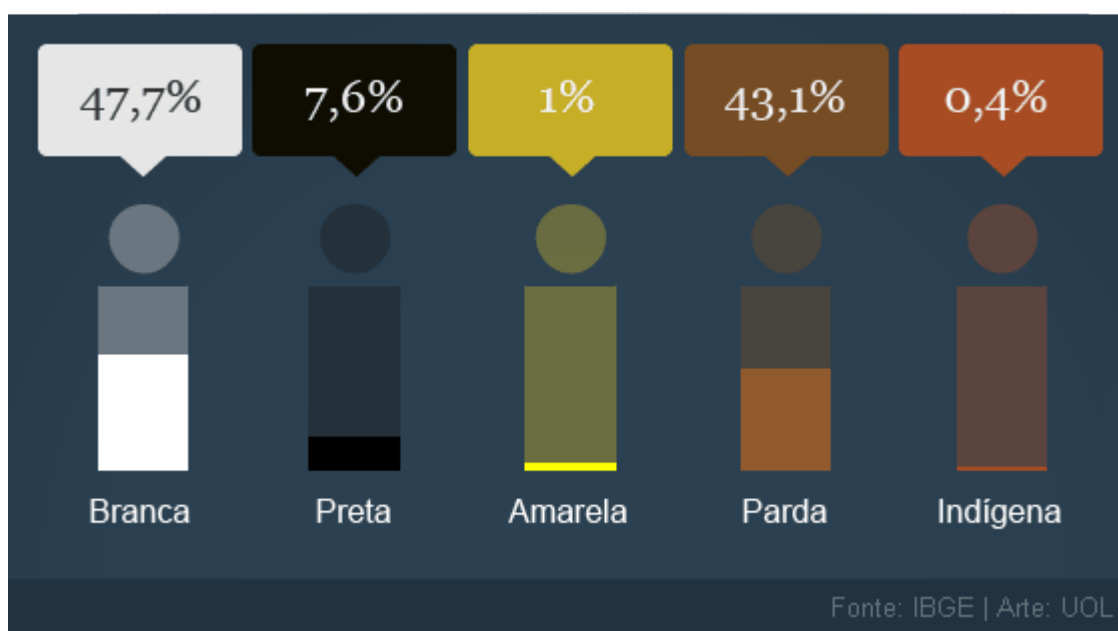
a los dioses africanos, los Orishas, dejó de ser puramente religiosa y se extendió a todo el Brasil como parte de los menús en general. Entre los muchos legados de la población africana a la formación de Brasil, además de los ya mencionados como la religión, la gastronomía y la música, se puede destacar el espíritu de perseverancia en la lucha por sus derechos y de la resistencia a la opresión, junto a un espíritu de ayuda mutua, más fuertemente presente en las comunidades vinculadas a la religión Candomblé. Esta marca de la perseverancia en la lucha por dignidad se debe a su historia de resistencia a la esclavitud a través de las comunidades formadas por esclavos fugitivos llamadas "Quilombos". Entre esas comunidades de resistencia, la más importante fue la denominada "Quilombo dos Palmares", situada en la región "Serra da Barriga", entre los Estados de Alagoas y Pernambuco. El referido "Quilombo" duró casi 100 años, desde 1602 hasta 1694, y reunió cerca de 20.000 personas que lucharon valientemente por la libertad hasta la muerte. Hay que recordar también que la construcción del país que ahora se conoce como Brasil solo fue posible gracias a la fuerza de trabajo de los pueblos africanos y sus descendientes, secuestrados de su país de origen, tratados de forma inhumana y obligados a servir a los señores portugueses que detentaban los medios de producción, la tierra y las herramientas para exportarla. Los esclavos, además de la situación servil, vivían en condiciones básicas de supervivencia muy precarias, con mala alimentación y en viviendas insalubres.

El mayor legado de los negros a la construcción de Brasil fue su propia cultura y la formación de la población brasileña a partir de la apertura a la práctica del mestizaje. En el primer caso, como ya se ha señalado,

innumerables fueron las influencias en la música, el arte, la religión, el folclore y la gastronomía. Un ejemplo es el plato típicamente brasileño, la "feijoada". Al apropiarse de las partes menos nobles del cerdo, despreciadas por los amos, los negros crearon uno de los platos más populares de la cocina brasileña.

En cuanto a la formación de la gente de Brasil, el mestizaje entre negros y otros grupos (blancos e indígenas) sirvió de base para la composición racial de Brasil. Los resultados del XII Censo General de Brasil (IBGE) de 2011 muestra que Brasil tiene una población actual de 190.755.799 millones de habitantes. En general, el Censo señala algunos cambios significativos en comparación con los censos anteriores. Entre otros, indica que la tasa media anual de crecimiento de la población de Brasil ha disminuido del 1,6% al 1,17% entre los censos de 2000 y 2010. Los datos muestran también que todavía hay muchas personas que se declaran negros y marrones, aunque en una cuantía mucho menor que en penúltimo censo que rondaba entre el 34.4% y el 6.2% de la población total. Otro tanto ocurre con los datos sobre la tasa de analfabetismo. Mientras en el año 2000, el 12.9% no sabía leer ni escribir, sólo el 9% de la población del censo de referencia no sabe leer, ni escribir.

Para una mejor visualización se presenta una imagen para obtener una vista previa de la composición racial brasileña del último censo de 2010.



3.4.- Tensión y síntesis entre las tres matrices culturales y la crítica a la ideología de la igualdad racial

Como puede apreciarse por lo que llevamos dicho, el pueblo brasileño es el resultado de la confluencia del choque (lucha y conflicto) y la mezcla (mestizaje) del conquistador portugués con el indígena (habitantes nativos de origen y ascendencia precolombina) y con los negros de diferentes regiones de África, traídos a Brasil para trabajar como esclavos. Este encuentro se llevó a cabo a través de enfrentamientos y conflictos (explícitos y velados) entre matrices raciales y tradiciones culturales distintas, bajo la batuta del conquistador portugués. Así, se estableció una estructura culturalmente diferente de su sede corporativa, formando ese nuevo modelo que se presenta ampliamente mestizado, impulsado por una cultura sincrética y por la redefinición particular de sus rasgos culturales originarios. El factor que teje todo este entramado de relaciones conflictivas latentes es, sin duda, la matriz

portuguesa. Por lo que puede decirse que el proceso de construcción de su propia identidad contiene características que hace que de los brasileños gente esencialmente cambiante. El encuentro entre culturas tan diferentes y antagónicas estaría en el origen de una sociedad multiétnica, desgarrada por la oposición de los componentes.

Sin embargo, no es una característica excluyente de una relación entre las tres culturas la sostenida tensión entre ellas. Es verdad que en el espíritu de los brasileños sobrevivieron signos múltiples de su ascendencia. Pero estos signos originarios distintos no se diferenciaron en antagónicas minorías raciales, culturales o regionales; en enfrentamientos sangrientos y disputas por lograr la autonomía en el contexto de la nación. Por más que se haya dado un conflicto generado por las afirmaciones de búsqueda de identidad de las minorías étnicas, no puede decirse que Brasil se haya constituido como un país fracturado e incapaz de generar sinergias de relación, sin que ello quiera decir que no existan minorías o mayorías discriminadas y excluidas en una sociedad de producción y consumo.

Para Ribeiro, la unidad básica étnica que se puede ver en este país no es sinónimo de uniformidad, pero sí de expresión de unidad, ya que según este autor, tres fuerzas diversificadas básicas impulsaron tal unidad. En su obra "O Povo Brasileiro" (Ribeiro, 1995, p. 21) argumenta que la unidad étnica básica que se percibe en Brasil no es sinónimo de uniformidad puesto que fueron tres las fuerzas básicas que impulsaron tal unidad: a) la fuerza ecológica que dio lugar a diferentes paisajes humanos donde las condiciones del medio ambiente obligaron a las adaptaciones regionales, b) las fuerzas económicas, que crearon diferentes formas de producción, dando lugar a especializaciones

funcionales y sus correspondientes géneros de vida, c) la inmigración, que introdujo nuevos contingentes humanos, principalmente europeos, árabes y japoneses. A partir de estas tres rutas se han creado formas especiales de “ser brasileño” que les distingue en general y entre sí, por peculiaridades culturales vinculadas a un estilo de vida particular que, sin embargo, no detonan ni causan divisiones internas o conflictos exacerbados.

Concretizando lo que acabamos de señalar, podemos distinguir culturalmente a los brasileños como los bosquimanos del Nordeste, los caboclos de la Amazonía, los criollos de las costas, los gauchos de las campiñas en el Sur, además de los italo-brasileños y los japoneses-brasileños. Sin que entre ellos surjan choques que impidan una unidad básica. En sus modos diferentes de expresiones culturales se destacan no sólo las diferencias regionales, sino también las similitudes, buscando siempre el intercambio cultural. Por eso, aunque se encuentran diferencias con respecto a las matrices raciales y culturales, el pueblo brasileño se percibe como perteneciente al mismo grupo étnico que habla el mismo idioma con ligeros acentos regionales; un pueblo que participa en un cuerpo de tradiciones comunes que se comunican entre ellas en virtud de la colocación de estas tradiciones a través de los actuales medios de comunicación como la televisión e Internet, y a través de intercambios culturales gracias al turismo interno o al matrimonio tradicional entre residentes de diferentes estados y regiones.

El antropólogo Darci Ribeiro, en sus obras “Os Brasileiros: Teoría do Brasil” (Ribeiro, 1978) y “O Povo Brasileiro” (Ribeiro, 1995) desarrolla la idea de que Brasil es mucho más que una simple etnia. Brasil es el referente de un pueblo-nación quedando así integrados en torno a una mentalidad nacional que

constituye un pueblo incorporado en una nación unificada en un estado uní-étnico. La única excepción serían las micro etnias tribales múltiples. Pero su existencia no afectaría al destino nacional. Aunque alabar la unidad nacional y la uniformidad cultural en la formación del pueblo brasileño, que fue posible por las políticas de integración económica después de la independencia política de Brasil según manifiestan las dos obras citadas, no impida que llamemos la atención sobre el hecho de que uno no puede ser ajeno a las contradicciones y conflictos. La unidad loable como pueblo es resultado de un violento proceso de unificación política a través de la supresión deliberada de toda identidad étnica y de la represión de todas las tendencias separatistas en Brasil. Ejemplos de tales movimientos duramente reprimidos y extinguidos fueron: a) la Revolución Farroupilha (en Rio Grande do Sul, el 11 de septiembre de 1836, la República de Río Grande. En Santa Catarina: la República Juliana), b) la Guerra del Contestado, que proponía una monarquía sureña (Paraná y Santa Catarina). Vale la pena mencionar aquí que durante la semana del 20 de septiembre, aniversario de la Revolución Farroupilha, aún se celebran las tradiciones gauchas en múltiples centros del sur de Brasil para conmemorar la fecha que recuerda los méritos de esta revuelta separatista, sin represión por parte del gobierno brasileño. Cabe señalar también que la misma bandera de Rio Grande do Sul aún contiene la inscripción "República Riograndense" creada para el nuevo país, en caso de que se hubiera producido la victoria del movimiento separatista.

La revolucionaria y separatista Anita Garibaldi es considerada hasta la actualidad como la heroína del estado de Rio Grande do Sul y en su honor hay numerosas estatuas, calles y plazas. Se celebra anualmente en la ciudad de

Laguna, Santa Catarina, la puesta en escena de la toma de Laguna, el evento separatista que declaró la República Juliana durante la Revolución Farroupilha. Las obras de Darcy Ribeiro, especialmente “Os Brasileiros: Teoría do Brasil” (Ribeiro, 1978), explica la carga derivada de la política brasileña del proceso de unidad nacional y de uniformidad. La unidad dio lugar a un proceso violento que dio lugar a una represión que se extendió también a los movimientos sociales que luchaban por construir una sociedad más justa y solidaria. El estado brasileño pasó a acusar de separatista cualquier movimiento que fuera simplemente republicano o anti oligárquico. Esto explica que la tan cacareada uniformidad cultural brasileña, oculta contradicciones y conflictos, como lo pone de manifiesto, por ejemplo, la existencia de una distancia social profunda, fruto de una política de estratificación social y de una distribución injusta de los ingresos.

No podemos olvidar que el pueblo brasileño deriva, en gran medida, de la concentración de mano de obra esclava de diferentes regiones de África. Estos esclavos, traídos a Brasil, fueron explotados sistemáticamente a través de mecanismos de represión violenta que consistía, de hecho, en un implacable genocidio y etnocidio. Por eso se puede decir que dentro de la génesis y formación del pueblo brasileño no existe un proceso evolutivo que vaya de las primeras formas de sociabilidad de los individuos, a la formalización de formas complejas que tengan como objetivo satisfacer sus necesidades básicas.

CAPÍTULO 4.- LA CONDICIÓN HUMANA EN LA CULTURA BRASILEÑA

Sin embargo, no podemos olvidarnos del protagonista que vive en esa cultura. Del brasileño de carne y hueso que es el referente de sentido de una cultura en la que se percibe y se destaca la condición humana del susodicho habitante en sus diversos aspectos que hemos agrupado en torno a la dimensión psicológica, moral y social. Son aspectos relevantes para identificar los diversos rasgos que configuran al ser humano que habita la cultura brasileña y que determina la mejor descripción de lo que cabe ser denominada como condición humana del hombre brasileño.

4.1. - La psicología del hombre brasileño

En lo que respecta a la psicología peculiar del hombre brasileño, el siguiente poema del poeta brasileño Olavo Bilac (1865 – 1918), transcrito en portugués, retrata magníficamente algunas de las características más relevantes del hombre brasileño. El poema dice así:

“Tens, às vezes, o fogo soberano
Do amor: encerras na cadência, acesa
Em requebros e encantos de impureza,
Todo o feitiço do pecado humano.

Mas, sobre essa volúpia, erra a tristeza
Dos desertos, das matas e do oceano:

Bárbara Poracé, banzo africano,
E soluços de trova portuguesa.

És samba e jongo, xiba e fado, cujos
Acordes são desejos e orfandades
De selvagens, cativos e marujos:

E em nostalgias e paixões consistes,
Lasciva dor, beijo de três saudades,

Flor amorosa de três raças tristes”.

Como puede apreciarse en este poema del poeta Bilac, transcrito del libro “Retrato de Brasil”, (Prado, 1928, p. 216), están representados los rasgos más destacados de los habitantes de Brasil relacionados con las tres razas de referencia. El poema caracteriza a los hombres y mujeres de estas razas con los calificativos de seres que viven de una manera fuerte la tristeza, el dolor y la melancolía. Sin que ello impida al poeta describir al hombre brasileño como un “fuego soberano”, es decir, como aquel que es movido por la fuerza del deseo, del entusiasmo y de la pasión, en lugar de por la razón.

El poema presenta al brasileño como alguien dotado de encantos, requiebros y también de impureza, es decir, con un poder de seducción fruto de esa síntesis entre encanto e impureza. Esta síntesis entre esa especie de degradación moral y de atracción por lo prohibido, permite entender al hombre brasileño como alguien voluptuoso y sentimental, y por ello con cierta tristeza. La razón de su tristeza se sostiene en el hecho de que él aún vive en Brasil pero tiene su corazón en África, de donde fue arrancado a la fuerza. Esto explica que los brasileños estén afectados por el “banzo”, palabra que en

portugués se puede traducir por el término “saudade”; un sentimiento de melancolía aguda de nacer de encontrarse ausente de quien se ama profundamente. La idea es que el brasileño no vive la alegría del momento presente y no ve perspectivas de futuro porque vive hundido en las lamentaciones de lo que era o lo que podría haber sido en el pasado, cuando era libre. El brasileño también es definido por la musicalidad innata, la danza, el ritmo, y la facilidad de adaptación y de mezcla.

En su obra “Fenomenologia do Brasileiro”, Vilém (Flusser, 1998, p. 51) reflexiona críticamente sobre la caracterización de Brasil comprendido como “la gente de la mezcla de las tres razas tristes” o la “flor amorosa das três raças tristes”, como afirma el último verso del poema de Olavo Bilac, presentado arriba. Para Vilém, este mito de las tres razas es una ideología para ocultar el hecho de que la mezcla, en el caso de Brasil, se ha logrado a través de la dominación y de esclavitud del negro y por el abuso de los indígenas. Sería así una postura romántica anclada en el elogio a la tristeza a la que se la presenta como una cualidad. En resumen, se postula que la esencia brasileña es, de hecho, algo sintético, ya que la síntesis se relaciona con la idea de una mezcla ya establecida, es decir, de una realización en cierta medida dialéctica. Por eso decimos que esta mezcla como característica típica de la formación de Brasil no es una simple mezcla, sino una síntesis, en la que los componentes quedarían disueltos al perder una parte considerable de su estructura. Lo que conlleva un nuevo nivel revelando y asumiendo aspectos que antes estaban ocultos.

Vilém Flusser considera que esta síntesis que se produce en varios niveles en el Brasil (en economía, en política, en arquitectura, en filosofía) tiene

una especificidad sin precedentes porque aporta una especie de espontaneidad, es decir, no necesita de programación o de deliberación: "Aquí están las más fantásticas mezclas de teorías, pero la realidad desprecia y busca inconscientemente la igualdad de las razas. Por lo tanto, se puede decir que el país se caracteriza por la mezcla auténtica y potencialmente también por una síntesis auténtica, ya que no deliberada " (Flusser, 1998, p. 52). Según este autor, lo que impregna las tres razas en la preparación de la síntesis es la tristeza porque los tres pueblos que se mezclaron para formar la cultura brasileña tienen algo en común, es decir, el hecho de que todos ellos (portugueses, africanos e indígenas) habían sido olvidados por la historia.

Otro aspecto relevante de la configuración psicológica del brasileño proviene del hecho de que existe en Brasil un terreno muy fértil para el cultivo de la dimensión inconsciente, emocional e intuitiva del ser. Por eso el brasileño es alguien contrario a la planificación; que vive en el centro de las intuiciones y la creatividad, siempre con trasfondo emotivo, antes que en los alrededores de la orientación programada. El propio autor señala que no es fácil definir el brasileño como una síntesis de tal o cual, porque es contrario a cualquier tipo de planificación racional, sea en el ámbito social y político, como en la administración pública en donde convive una tendencia al racionalismo aliado con el dogmatismo. Para Flusser, esta mezcla de pensamiento racional y dogmático, así como la manera cartesiana y positivista de razonamiento son sólo formas de crear contrapesos frente a la tendencia fundamental de la cultura brasileña que sigue la dirección de la mística.

La crítica llevada a cabo por este autor en relación con la racionalización de la planificación como un medio para encubrir otra dimensión de la realidad,

viene expresada, por ejemplo, cuando se observa la rígida planificación de la construcción de Brasilia (capital de Brasil) en 1960 o la carretera Transamazónica de la década de 1980 en la época de la dictadura militar. Ambos proyectos fueron cuidadosamente planeados. Pero en el fondo son fantásticas obras creadas con objetivos ideológicos y, a menudo, como en el caso de la carretera Transamazónica, no son ni viables desde el punto de vista del rendimiento de las inversiones, ni cultural, ni ecológicamente sostenible. (Flusser, 1998, p. 53).

Desde el punto de vista psicológico, pues, el objetivo a lograr por lo que se refiere a la construcción de una cultura de Brasil no es sino el de llevar a cabo la esencia de los brasileños, es decir, identificar estos trazos del inconsciente colectivo, o mejor, tratar de educar dicho inconsciente. En palabras de Flusser, “ser brasileño puede significar ser un hombre que puede (inconscientemente y luego conscientemente) sintetizar en sí mismo y en su mundo tendencias históricas y no históricas, aparentemente contradictorias, para lograr una síntesis creativa que no se convierte necesariamente en una tesis de otro proceso histórico (...) Ser brasileño también puede significar el hombre nuevo de Marx sin permanecer determinado dialécticamente (...) Es parte de la esencia brasileña no ser real (estado), sino virtual (proceso). La esencia brasileña no es una forma de ser, sino una manera de buscar. Brasil no es perfecto (en el sentido de ya realizado, en el sentido de ya hecho o pasado) sino algo asumido que mira hacia delante, es decir, sólo un dibujo”. (Flusser, 1998, p. 54).

Otro autor importante para descubrir algunos rasgos psicosociales del ‘hombre brasileño’ es Fernando Motta. Para él, en la obra La cultura

organizacional y la cultura brasileña (1997), p. 44), las características básicas del hombre brasileño se pueden resumir en las siguientes. En general, este autor señala que hay una tendencia a la jerarquización en las relaciones sociales fruto de la centralización del poder, que deriva en un fuerte personalismo. Esto provoca la aceptación y el elogio de un cierto estilo de vida basado en el concepto de “malandragem” y “jeitinho” como un medio de inserción social, en el que tiene una relevante presencia una cierta sensualidad en las relaciones sociales. Este gusto por la jerarquía, está relacionado con las relaciones de poder que se forjaron en Brasil en la época del descubrimiento y de la esclavitud merced a una actitud de obediencia a las órdenes directas y a la ejemplar represión de cualquier intento de desobediencia. Esto fue generando una estratificación social particular y una jerarquía rígida, que supone una distancia entre los amos y sus esclavos.

En términos de postulación de actitudes personales, resulta que Brasil ha desarrollado durante sus cinco siglos de historia, una estrategia de unir a las personas en torno a un juego de seducción lleno de emoción, afecto y sensibilidad. Sin duda, este estilo brasileño es una influencia de los africanos traídos como esclavos desde África: una forma cariñosa de dirigirse a las personas, especialmente a los miembros de la familia, que es muy valorada en el contexto brasileño. Se puede decir, pues, que en sus relaciones, el brasileño tiene un estilo paternalista de relación que tiene como referencia el establecimiento de formas de aproximación que controla y protege a aquellos que aprecian, sobre todo a sus familiares. La “malandragem” a su vez es muy típica en la sociedad brasileña. Aquí, el individuo considerado “malandro”

siempre es reconocido y valorado por su red de relaciones interpersonales. A menudo, se apela a las relaciones íntimas para resolver sus dilemas.

En otras palabras, cuando existen dificultades, el brasileño abandona las reglas y usa el estilo brasileño como una forma de resolver los problemas que ahora prevalecen en una especie de “todo vale”. Este espíritu de “malandragem” se presenta con un alto grado de creatividad, dinamismo y flexibilidad frente a las situaciones cotidianas más complejas; una especie de negociación en la que prevalece el juego de la seducción, una retórica de pocas palabras con mucha teatralidad y con un predominio del lenguaje gestual.

4.2. - La moral del hombre brasileño

En la obra “Raízes do Brasil”, (Holanda, 1995), está presente la idea de que los brasileños viven en una especie de patria-exilio y en una sociedad dominada por una ética emotiva que no facilita la justicia social, ni la distribución de la riqueza, ni la referencia a una ciudadanía activa. De hecho, ser ciudadano en Brasil implica básicamente el ejercicio del derecho de voto, es decir, el derecho a elegir a sus representantes legales. Incluso, a día de hoy, las elecciones en las que se eligen los representantes legales de la nación son organizadas en torno a criterios personalistas y afectivos. En general, la gente responde a las apelaciones emocionales del orden de los candidatos en época de elecciones, que siempre prometen el paraíso a través de cambios radicales en las áreas sociales y económicas, pero que en la realidad nunca se cumplen.

Aunque fue escrita en 1930, la obra “Raízes do Brasil”, nos sirve todavía hoy para comprender los pilares y los criterios que sostienen la moral vivida del hombre brasileño en la actualidad. Por lo general siguen siendo las

mismas formas de actuación las que se llevan a cabo en la dimensión social y política brasileña sembrada culturalmente desde los primeros tiempos de la colonización.

Sigue todavía presente en la vida de los brasileños, lo que se suele llamar cultura del “apadrinhamento” (clientelismo), sobre todo entre los responsables del bien público que, una vez elegidos, se olvidan de sus promesas y pasan a considerar los espacios (instituciones) políticos y públicos como si fueran espacios privados. Esto hace que los administradores del bien público estén acostumbrados y se sientan confortables legislando y ejerciendo el poder para su propio beneficio, en favor de las empresas privadas o incluso en favor de sus propias familias. Año tras año se multiplican los casos de denuncias de usurpación del poder, de abuso de fondos públicos y abuso de información privilegiada y de beneficio político y económico en favor de grupos de amigos.

Un ejemplo reciente se refiere a un informe publicado en el Diario Nacional (Jornal Nacional), publicado en julio de 2011, en el que se da cuenta de una denuncia por abuso de información privilegiada por parte del representante del Gobierno en los siguientes términos: "El director de Valec - Ingeniería, Construcción y Ferrocarriles es sospechoso de usar información privilegiada para comprar grandes extensiones de tierras el estado de Goiás. La compañía era comandada por José Francisco das Neves, con el apodo de Juquinha. Hijo de una familia humilde, fue elegido diputado en 1998 por el PMDB. En ese momento, poseía un patrimonio 559.000 reales. Por medio de una política de clientelismo (apadrinhamento), Juquinha llegó a ocupar posiciones de poder y fue nombrado presidente de la CELG, la Compañía de

Electricidad de Goiás. En 2003 Juquinha fue nombrado presidente de la compañía Valec - Ingeniería, Construcción y Ferrocarriles SA (empresa estatal en la forma de una sociedad anónima controlada por el Gobierno Federal a través del Ministerio de Transportes, conforme texto de la Ley 11.772/2008) con el encargo de dirigir la construcción del ferrocarril Norte-Sur, entre Pará y Mato Grosso do Sul. En mayo del año pasado, Juquinha compró tres grandes haciendas con una superficie total de 5.500 hectáreas en el municipio de la ciudad de Novo Mundo, Estado de Goiás, que está de 650 km de Brasília, cerca de la frontera con Mato Grosso. Curiosamente esta compra se formalizó dos meses después de que el Gobierno anunciara la construcción del ferrocarril de Integración Centro-Oeste, que pasaría por esa región y cuyo proyecto fue realizado por la Empresa Valec. Certificados obtenidos en el notario Nuevo Crixás, en el Estado de Goiás, muestran que esas tres haciendas fueron adquiridas por 13 millones de reales y firmadas ante el notario bajo el nombre de Juquinha, de su esposa, Marivone, y de sus hijos Jader, Jales y Karen. Para pagar una de las tres haciendas, Juquinha hizo 20 depósitos en valores altos en seis meses, por transferencia bancaria, como se muestra en la escritura de la propiedad. Pero los residentes dijeron que parte de la cantidad también se pagó en efectivo. Antes de la construcción del ferrocarril, el valor de una fanega de tierra, equivalente a casi cinco hectáreas, valía 18 mil reales. Tras el anuncio de la construcción, el valor se incrementó a 30 mil dólares americanos (72 mil reales)". (Jornal Nacional, julio de 2011).

Este es un ejemplo de una actitud de moral pública que es bastante común en la sociedad brasileña. Por eso, la actitud inmoral de parte de los involucrados en el esquema de beneficio combinado con el uso indebido de

información privilegiada en beneficio propio, que se pone de manifiesto en el texto de la noticia anterior, no es un hecho aislado de la política brasileña, sino más bien una práctica y una constante en Brasil. La prueba de que este tipo de actitud de "patrimonialismo", que no distingue los límites entre lo público y lo privado, es que no se trata de acciones aisladas, sino que tiene una dimensión cultural, tal y como se pone de manifiesto en las palabras de muchos de los votantes. Antes de cuestionarse si votaría nuevamente por un candidato que desvía fondos públicos en su gestión anterior, a lo que atiende el elector es si ese político que roba de las cuentas públicas, hace algo concreto por la ciudad: construye carreteras, puentes y plazas. Esta cultura de mezcla de intereses privados y públicos tiene su origen en Brasil a partir de la práctica del Estado colonial portugués de concesión de títulos de propiedad y de poderes sin ningún tipo de control posterior a los propietarios de tales bienes inmuebles.

Por eso decimos que esta práctica cultural de confundir lo público con el privado que tiene su origen en Brasil en el período colonial (1500 - 1822), se perpetúa en el Imperio (1822 - 1889) y llega hasta la República. Esto explica la aceptación de la moral del "jeitinho" y la perpetuación de la idea del hombre brasileño como "hombre cordial", que acepta todo en la percepción de que todo es negociable. Como se ha señalado en el informe periodístico al que hemos aludido más arriba, esta modalidad de práctica sobrevive de manera muy activa en el día a día de la política brasileña; unas veces de forma velada y otras de forma explícita, las figuras tanto del "jeitinho brasileiro", como del "compadrio", junto a la política de indicación de los familiares y miembros de la familia para ocupar puestos de confianza, a costa de los que tienen la capacidad y competencia legal para ocupar esas funciones son formas bastante corrientes

de actuación en esa interrelación entre lo público y lo privado. De ahí que podamos decir, que en el momento actual todavía perviven estos rastros de clientelismo y de patrimonialismo en Brasil, junto con una mentalidad marcada por la cordialidad y con la figura del "jeitinho", como se pone de relieve en los estudios de Roberto Da Matta en su obra "O que faz o Brasil, Brasil". (DA MATTA, 1986. p. 59-67).

La conclusión que se puede sacar de esta modalidad de cultura ético-política de la interacción entre lo público y lo privado, es que tal cultura está emparentada con toda una serie de valores morales, de creencias y de símbolos que han ido interiorizándose por los diversos grupos humanos de referencia, y que han cristalizado en una forma de organización social, económica y política de estos grupos que en gran medida configuran la realidad brasileña. Dado que las diferencias culturales entre los diversos grupos son creadas por procesos históricos, se puede afirmar que no hay culturas superiores o inferiores, sino culturas diferentes. La diversidad de los procesos históricos permite la existencia de las organizaciones sociales con sus especificidades y peculiaridades. En el caso de la cultura brasileña, sus peculiaridades están en su propio interior con sus interacciones, a veces armónicas, a veces en conflicto, incluso cuando estos conflictos se ocultan por la ideología dominante.

La cultura brasileña adquiere una especificidad con respecto a las demás culturas del mundo contemporáneo una vez que se formó históricamente a través de encuentros, no siempre amables, entre los valores estéticos, económicos, políticos y, especialmente, morales de las tres culturas; unas culturas intrínsecamente diferentes que a través de diversos

enfrentamientos lograron una asimilación a través de un solapamiento recíproco. La síntesis cultural, todavía en proceso dialéctico de convergencia, es el resultado provisional e híbrido de tales intercambios de valores que se produjeron a través de interacciones asimétricas y a menudo violentas.

Con respecto a los valores morales, el pueblo brasileño asimiló las contradicciones presentes en las dimensiones de lo individual y de lo social, forjando un tipo humano capaz de luchar por la supervivencia a través del trabajo decente. Y al mismo tiempo un tipo humano también capaz de actuar de modo inmoral al aceptar prácticas basadas en el favoritismo que no depende del mérito y el trabajo, sino de negociaciones casi siempre rayando en la inmoralidad de las prácticas sociales, llamadas en Brasil de “jeitinho brasileiro”.

4.3. - La sociología del hombre brasileño

Desde el punto de vista sociológico, se puede decir que Brasil se caracteriza por la diversidad cultural, fruto de que el hombre brasileño se ha ido forjando en relación con un determinado entorno geográfico, económico, social y cultural. Muchos historiadores, artistas y escritores, a lo largo de la reciente historia de Brasil, han tratado de trazar las principales características que dieron forma al hombre brasileño. Para ello han tenido en cuenta la influencia de las relaciones sociales y culturales que se han ido forjando a través del encuentro de los tres pueblos que se mezclaron para construir una identidad específicamente brasileña.

Durante el siglo XIX fueron muchos los intelectuales brasileños que intentaron explicar la formación del pueblo brasileño, desde el punto de vista

sociológico, a través de la categoría de la diversidad cultural. El interés de los académicos se dirigió principalmente al aspecto cultural, buscando construir la idea de que el brasileño se formó principalmente por el mecanismo de la mezcla, una pretendida unión armoniosa entre portugueses, indígenas y africanos esclavizados en la Colonia. Esta idea está presente en el mito del mestizaje de las tres razas que surgió de modo ambiguo ya que en el momento de su creación existían dificultades materiales para su realización, es decir, para una unión armoniosa entre aquellos tres pueblos. En otras palabras, el mito no se podía ritualizar en la misma medida en la que no existían las condiciones materiales para tal cosa.

La literatura brasileña de esta época (el siglo XIX) revela la ambigüedad presente en el mito del mestizaje. La novela "O Cortiço", de Aluísio Azevedo, publicada en 1880, muestra claramente los desafíos planteados por los intelectuales de la época para la interpretación de la sociedad brasileña, sobre todo en lo que respecta a la cuestión del encuentro armonioso de los tres pueblos constituyentes de la cultura brasileña. En esta novela (Azevedo, 2001), uno de sus personajes centrales, llamado Jerónimo, es un inmigrante portugués que llega a Brasil con todas las características que adornan a la raza blanca: fuerza, valentía, capacidad de trabajado, decisión, persistencia, racionalidad, cálculo y aspiración fundamental a la movilidad ascendente. Toda la trama de la novela no es sino la narración del conflicto que vive este personaje portugués cuando llega a Brasil con el ánimo de llevar a cabo todos sus propósitos por relación con las cualidades a las que antes nos hemos referido. A pesar de su determinación, este personaje portugués, representado en Jerônimo, se ve en la necesidad de tener que relacionarse con una cultura

completamente diferente a la suya, a pesar de tener la misma lengua. Al punto de que en su proceso de inculturación, acaba estableciendo una relación socio-afectiva con una mujer brasileña típica (en el caso de la novela, con una mulata llamada Rita Bahiana, que era una mezcla del blanco portugués con el negro). El resultado es que el portugués Jerónimo se convirtió, de hecho, en un típico brasileño (“abrasileirou-se”, como se dice en portugués). En su interrelación con el diferente, el emigrante portugués tuvo que hacer concesiones e intercambios simbólicos que, desde el punto de vista del novelista, alteraron radicalmente su configuración socio-cultural primaria. Jerónimo cambió su guitarra por la “guitarra bahiana” (violão, en portugués) y el fado portugués por la samba. Se convirtió en lo contrario de lo que era cuando llegó a Brasil. En términos de carácter, diríamos que sufrió un cambio radical, pues de ser alguien valiente y trabajador pasó a ser una persona astuta y perezosa; y de ser una persona metódica y calculadora pasó a convertirse en una persona extravagante y desorganizada. Por lo tanto, se convierte en un perdedor, en un derrotado económica y socialmente y, finalmente, en el prototipo de un brasileño típico.

Otro personaje de la novela, de nombre "Joao", un portugués también calculador y ambicioso, a diferencia del personaje de Jerónimo, logra un rápido ascenso social y económico en Brasil. Ello fue posible, gracias a su resistencia a dejarse “abrasileirar-se” (convertirse en Brasileño) como lo había hecho su compatriota. Lo que se convierte en el factor desencadenante de la movilidad social. João no permite la interacción efectiva y profunda con su amante, la negra Bertoleza, con la que vivió la mayor parte de su vida. A partir de los resultados de estas dos relaciones amorosas presentes en esta novela,

publicada en 1880, se puede inferir la práctica real del mestizaje aunque el factor clave en ambas es la preservación o no preservación de las características asignadas a la raza blanca es ese momento. Por eso, muchos intelectuales brasileños de finales del siglo XIX pusieron en duda la posibilidad de desarrollo del capitalismo en Brasil, ya que la identidad fue vista como ambigua, en el sentido de que dicha identidad reunía en ella los aspectos positivos y negativos de las tres razas que se convivían en el territorio.

A partir de los inicios del XX es cuando se comienzan a producir cambios significativos en el escenario brasileño; entre otros, la aceleración del proceso de la urbanización, la creciente industrialización, el desarrollo de la clase media y del proletariado urbano, la aparición del movimiento cultural modernista y la Revolución de 1930 que llevó al Estado a buscar la consolidación del desarrollo social. Dentro de este contexto histórico de cambios significativos, comienzan a perder vigencia las teorías racistas y no se plantea la exigencia de superación de la misma para obtener una nueva idea “de ser”, capaz de interpretar al hombre brasileño de manera más adecuada a los nuevos tiempos. En este sentido, las obra de Gilberto Freyre, especialmente "Casa Grande y Senzala", (FREIRE, 1933) y de Sérgio Buarque de Holanda, sobre todo "Raízes do Brasil" (HOLLANDA, 1936) se interpretan como posibles respuestas a las demandas sociales del siglo XX.

En su obra, "Cultura Brasileira e identidade nacional" de 2003, Renato Ortiz presenta la idea de que la obra de Freyre significó una reedición de la temática social como clave de lectura para la comprensión de Brasil, ya que Freyre no aborda la cuestión socio-cultural de Brasil en términos raciales como lo hicieron Nina Rodrigues (1862 – 1906) y Euclides da Cunha (1866 – 1909).

En la perspectiva de Freyre se ponen entre paréntesis las dificultades anteriores relacionadas con una hipotética herencia atávica del mestizo, lo que le permite introducir una cierta diferencia entre el enfoque biológico de la identidad y el enfoque social de la misma. Lo cual hace más fecundo el análisis de la sociedad brasileña. Para enfatizar la importancia del nuevo enfoque de Gilberto Freyre, Ortiz señala que este antropólogo cambió la negatividad del mestizo en positividad, posibilitando así una aproximación más realista y fecunda a una idea de identidad que todavía está presente y se sigue produciendo en Brasil. Para él, “o mito das três raças torna-se então plausível e pode se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambigüedades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional” (Ortiz, 2003, p. 41). De esta manera, puede decirse que el mestizaje como referencia central del hombre brasileño, ya no es una ideología que depende de una interpretación ligada a teorías racistas, sino más bien una realidad normal que se da tanto en la realidad cotidiana como en los grandes eventos como pueden ser el carnaval o el fútbol. Por eso puede decir que lo que se denominaba mestizaje y era tildado de manera despectiva, ha pasado a ser el referente nacional por excelencia.

4.4.- Realidad y dificultades en la comprensión del hombre brasileño

Por lo presentado en los apartados anteriores, el hombre brasileño puede ser entendido como el resultado de un complejo proceso histórico de la aglutinación de etnias y sus respectivas culturas. Ser brasileño es el resultado

de un complejo encuentro de culturas desde la llegada de los conquistadores portugueses en esa tierra de América del Sur, llamada Brasil. Por eso, entender el fenómeno de gestación del hombre brasileño es una tarea ardua debida, precisamente, a las variaciones y a la complejidad de los elementos presentes en la composición de la historia de la vida cultural brasileña.

Dada esta complejidad, se puede afirmar que existe y no existe al mismo tiempo el hombre brasileño. Diríamos que no existe, si lo imaginamos con una identidad formada, lista, terminada, fija, desde donde se puede tener una comprensión simple y lineal. En cambio, diríamos que sí puede hablarse del hombre brasileño, en general, si lo situamos en un proceso de construcción, como una tendencia, es decir, como un ser en devenir. Por eso, tiene razón el antropólogo Ribiero en "Os brasileiros: teorias do Brasil", cuando afirma: "só se pode falar de cultura brasileira na acepção de uma entidade complexa e fluída que não corresponde a uma forma dada, senão a uma tendência em busca de uma autenticidade". (RIBEIRO, 1978, p. 146).

Para este estudioso de la realidad brasileña, sólo cabe hablar de identidad cultural si se entiende la cultura como una realidad compleja y fluída que se va configurando progresivamente en una continua búsqueda de autenticidad. En este sentido, él entiende que todo este proceso de formación de la cultura brasileña, es fruto de la interacción y del encuentro de las tres culturas de referencia (indígena, africana y europea) que confluyen en un proceso de interacción dialéctica de sus componentes. Pero también de nuevas células culturales que se van configurando y que se unen más tarde en un nuevo tejido social, denominado "proto-etnicidad". Este nuevo tejido social que se va conformando, incorpora a su vez nuevos elementos, sobre todo a través

de la incorporación de contingentes humanos que llegaron a Brasil. Ambos aspectos sumados, propician el crecimiento de este nuevo tejido sociocultural que ha pasado por un proceso de diferenciación de algunos factores entre los que se pueden destacar: a) la fuerza de la necesidad de adaptarse a nuevos entornos ecológicos; b) el dominio de las diversas actividades productivas; c) la adición de nuevos elementos de otras culturas o elaborados por la propia creatividad de los individuos en sus relaciones. En tales fuerzas de diferenciación se colocaron las fuerzas de oposición, con sus características de unificación y homogeneización que estuvieron representadas por las instituciones culturales europeas que organizaron la sociedad brasileña emergente a través de un proceso de dominación que consistía, principalmente, en conformar el Brasil colonial según las normas culturales de la Corona portuguesa. (Ribeiro, 1978, p. 140).

Se puede decir, así, que Brasil es un país de contradicciones y paradojas inherentes a su propia historia y a su lenta gestación cultural. Una de las tensiones que está presente en los diversos estratos de la sociedad brasileña puede ser descrita de la siguiente manera; en Brasil, a pesar de darse cuenta de una histórica mezcla a nivel racial y de una relativa uniformidad en su dimensión cultural, también hay una estratificación social y racial rígida similar a la división en castas, con sus conflictos y hostilidades que se manifiestan en la vida cotidiana. Esta estratificación rígida produce un sentimiento de superioridad cultural de un individuo o de un grupo sobre otro en razón de su pertenencia o no a la misma clase social.

De hecho, en Brasil existe un tratamiento diferenciado para quienes pueden demostrar que provienen de una familia o de un linaje de personas con

alto poder adquisitivo y con cierta influencia política en la sociedad. Aunque se considera un estado moderno republicano y democrático, regido por una Constitución que proclama la igualdad de las personas ante la ley, desde el punto de vista cultural, Brasil ha asimilado y llevado a la práctica diaria, la idea de la desigualdad de las personas como algo aceptable, natural e incluso deseable. Debido a esto, el otro no es visto como igual o tratado con una justicia basada en su capacidad intelectual o moral, sino que se trata por el apellido que lleva o los padrinos políticos que le sirven de referencia. A pesar de la existencia de tests y de pruebas de selección para la contratación de empleados en el sector privado o público, hay una fuerza velada (aunque conocida por todos) que pesa mucho y que de alguna manera es determinante en la elección de las personas para realizar tal o cual actividad laboral. Esta fuerza oculta detrás de las técnicas de análisis en la selección de los más adecuados para ocupar determinadas funciones, tiene un origen político que crea una cultura de la “meritocracia” basada en la nominación y elección de los que poseen, lo que en la jerga de la lengua portuguesa hablada en Brasil se llama “Costa quente” (Costa cálida), es decir, un patrocinador, un padrino, alguien que tenga una fuerza política y económica capaz de influir en la elección de una persona por encima de otra.

Estas prácticas culturales, como la que se acaba de mencionar, no son casos aislados. Se dan en todas las esferas sociales. En este sentido, hay algo en la cultura que forma parte de un ethos general y que puede describirse como la presencia constante del ‘clientelismo’ presente en las relaciones y en las decisiones que se toman a la hora de valorar, calificar y clasificar a las personas no por su capital humano, conocimientos y habilidades técnicas, sino

por su poder de influencia. Un poder de influencia basado en su poder adquisitivo y en una compleja red de relaciones con las personas o grupos que tienen influencia en las decisiones políticas del país. Estas consideraciones muestran que hay facetas de un rostro propio de Brasil, pero cuyos contornos se han producido utilizando un caldeamiento (mezcla) en una especie de bricolaje histórico. Se añade a esta cuestión, tal y como ha sido expuesto y criticado en los capítulos anteriores de este trabajo, la difusión de un estereotipo ideológico del pueblo brasileño vinculado a la idea de la igualdad racial y a la cordialidad, como hemos señalado al hablar de la sociología del hombre brasileño.

Algunos de estos contornos ya están esbozados y se perpetúan; otros están en fase de emergencia o reestructurándose en otros nuevos. En cualquier caso, puede decirse que la respuesta a la pregunta por la existencia o no existencia del hombre brasileño no cabe en un sí o en un no rotundo. Lo pertinente sería hablar de un Brasil y de un hombre brasileño, en perspectiva de futuro, como hombre o ser humano en devenir, que se va configurando. Brasil existe como un futuro, un devenir; es decir, Brasil ya existe, pero no completamente. Son fundamentales para la continuidad del diseño del hombre brasileño experiencias diarias mínimas de todos los ciudadanos, tanto de las conscientes como de las inconscientes. Ambas, deberían ser abordadas desde un planteamiento crítico que apuesta por un proceso de formación de la propia conciencia como camino para poder concebir el hombre brasileño como tal.

CAPÍTULO 5.- LA GUERRA ENTRE CULTURAS

En los capítulos anteriores, especialmente en los capítulos 3 y 4, se dice que Brasil es un país multicultural; una especie de paraíso donde la relación entre los compatriotas ocurre de forma natural, cálida y armoniosa. Sucede, sin embargo, que esta imagen que el brasileño se hace de sí mismo no es coherente con la realidad histórica de la formación de Brasil. Una realidad impregnada de conflictos entre los valores culturales de los conquistadores portugueses y los valores de los otros dos grupos que forman la cultura brasileña, los indígenas y los africanos esclavizados.

Históricamente, ha habido enfrentamientos y conflictos negados por razones puramente ideológicas, siempre al servicio de la prevalencia de los valores de los gobernantes sobre los gobernados, de los señores sobre los siervos. Este capítulo se propone cuestionar esta la creencia en la armonía y la ausencia de conflictos, planteando la idea de la existencia de un enfrentamiento cultural velado, que se manifiesta por la asimetría de las relaciones y por los prejuicios velados y explícitos en la vida cotidiana de los brasileños. Para entender la complejidad de la red que forma el conjunto de relaciones y negociaciones culturales en Brasil, este capítulo se propone estudiar, en primer lugar el significado de los términos multiculturalismo, transculturalidad, interculturalidad para tratar de aplicarles a la configuración histórica de la cultura brasileña en su desarrollo hasta su estado actual.

5.1.- Sobre multiculturalismo e interculturalidad: sus aplicaciones a

Brasil

El término multiculturalismo se utiliza generalmente para describir las formas de intervención en una sociedad multicultural. Mientras que el término interculturalidad se refiere más bien a la constitución y a la presencia de diferentes culturas en una misma sociedad. A pesar de esta distinción terminológica hecha por autores diversos como el antropólogo argentino Nestor Canclini, especialmente en su obra "Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad" (Canclini, 2003), se puede decir que, en general, no hay una deferencia sustancial entre estos dos términos que se utilizan indistintamente. Si bien es verdad que mientras el primero destaca la gestión de la diversidad cultural en un determinado territorio, el segundo se refiere al fenómeno cultural que supone el hecho de convivir las diversas culturas. En cualquier caso, el término se puede utilizar para comprender la situación de países como Brasil, que desde el inicio de su formación ha recibido influencias de diversas culturas, convirtiéndose así en un gran "caldeirão" (caldero) cultural en el que se mezclan los diversos alimentos como metáfora del intercambio entre las tres culturas. También se suele utilizar la metáfora de la "feijoada", toda vez que este plato típico brasileño se compone de las diferentes partes del cerdo sazonadas con múltiples especias y servido de acuerdo a los gustos de las personas en diferentes regiones del país. El "caldero" en el que se cocina la "feijoada" de la cultura brasileña ha recibido y sigue recibiendo diversos ingredientes que siguen forjando poco a poco la identidad del brasileño.

Desde esta perspectiva, se puede decir que la cultura brasileña es una cultura de fusión; una fusión formada, principalmente, por la mezcla de los elementos vitales de las culturas indígenas, africanas y europeas (especialmente la portuguesa), aunque la población esté formada, en primer lugar, por la mezcla física de los tres pueblos que se fundieron para consolidar una cultura propia. La mezcla física fue, por lo tanto, acompañada del mestizaje cultural a través del cual se ha ido construyendo y se sigue construyendo, la identidad brasileña, en el bienentendido de que la cultura de Brasil sigue un proceso de formación que está por concluir. Aspecto, éste, que constituye el argumento central de este trabajo dedicado a poner de manifiesto las dimensiones de los componentes originarios de la identidad brasileña en su configuración actual. A este respecto, los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad serán traídos a colación y discutidos en la medida en que sirven para señalar con mayor detalle la contribución de los indígenas, de negros esclavizados y de los conquistadores portugueses para la formación del pueblo brasileño.

Permítasenos, sin embargo, hacer algunas consideraciones preliminares que nos permitan captar mejor la realidad de la formación de la cultura brasileña. Para ello es preciso partir del hecho de que Brasil está formado por una multiplicidad de identidades culturales que pasa por el encuentro de los conquistadores portugués con los habitantes primitivos de la tierra, los pueblos indígenas, y de aquellos que fueron traídos de África para trabajar como esclavos. Pero no se debe olvidar que Brasil también está formado por el encuentro hecho posible a través del largo proceso de emigración a Brasil desde diversas regiones del continente europeo y asiático, motivado por

cuestiones económicas, sociales o políticas. De ahí que aún cuando no sea el argumento central de este trabajo, valga la pena realizar también algunos comentarios sobre la contribución de los migrantes en general en la formación de la cultura brasileña.

Se sabe que a partir de su independencia de Portugal en 1822, el imperio brasileño desarrolló un sofisticado proyecto de consolidación de una nación fundada en los principios de orden biológico y racial. A realizar este proyecto alentaron patrones de emigración que contribuyeron a la formación humana de un tipo de país idealizado por las elites brasileñas dominantes. Brasil pasó así a defender a través de sus intelectuales y políticos, la tesis racista del 'blanqueamiento' de la nación, que proponía una mejora del pueblo brasileño, incorporando el elemento del blanco europeo tanto biológica como culturalmente. Esto convierte a este referente del blanco europeo en parámetro esencial en la estratificación y diferenciación social; provocando de manera lateral una especie de apartheid social y cultural, a menudo ocultado por la ideología de la igualdad racial y la convivencia natural y armoniosa entre todos. A pesar de esta fuerte apelación institucional a la realización del proceso civilizador de blanqueamiento, contingentes no europeos de Asia y del Medio Oriente y del Extremo Oriente, como Judíos, árabes, japoneses y chinos, llegaron a Brasil. Una vez llegados a suelo brasileño, todos ellos lograron negociar un nuevo sentido de reconocimiento, identificación y lealtad, construyendo marcos de identidad simbólica no excluyentes. En este sentido, el espacio de pertenencia de los extranjeros a la nueva patria no pasa por la obligación de una ruptura absoluta con su país de origen, sino por la dinámica de sincretismo y por la "hifenización" (hifenização) de los "rasgos de identidad"

(traços identitários) que constituyeron una nueva identidad para el inmigrante, que requerirá de ellos una doble lealtad: a su origen y a su nueva ubicación. Esta situación de doble pertenencia provocó una tensa aceptación. Se fue asentando un sentimiento de desconfianza por parte de la población en relación a los emigrantes extranjeros que determinó diversas restricciones del gobierno de Brasil; así por ejemplo, la prohibición a los inmigrantes de hablar su lengua materna en los espacios públicos. Había también una exigencia de lealtad a su nueva patria y la obligación de respetar la condición de pertenencia multicultural. A partir de los derechos inherentes a esta “identidade hifenizada” (identidad con guión), los inmigrantes se organizaron y expresaron a través de canales sociales, políticos y económicos su derecho al establecimiento de la plena aceptación de la identidad, o más bien, debido a su doble pertenencia, su intención de separar las dos esferas pero para destacar lo mejor de ambos mundos, su país de origen y su país de adopción.

El fomento de la inmigración, sobre todo italiana (siglo XIX), fue motivada política y económicamente por el reemplazo de la mano de obra de los esclavos por la mano de obra del obrero europeo, más especializado y con mayor capacidad para integrarse en el modelo del desarrollo industrial. Tal política trataba de resolver algunos problemas financieros, descuidando otras cuestiones sociales relevantes. La más grave de ellas se refiere a la marginación de los pueblos esclavizados, que a partir de 1888 dejaron su condición de esclavos y empezaron a formar un contingente de desempleados sin hogar, totalmente indefensos en su propia patria.

Las consideraciones anteriores muestran que la formación de Brasil se llevó a cabo, o mejor aún, se efectuó desde una perspectiva multicultural. Vale,

pues, la pena concentrarnos en este concepto para comprender mejor la formación cultural de este pueblo. Se puede ver claramente la importancia de la idea de multiculturalismo para dar cuenta de la formación de Brasil. Pero también habría que decir que el multiculturalismo por sí sólo no da cuenta de la complejidad presente de la formación de la cultura brasileña.

Se puede echar mano del concepto de multiculturalidad para poner de relieve el aspecto de la cultura brasileña por relación con el manejo y la gestión de la diversidad y a la garantía de la tolerancia que a su vez es un valor fundamental para la convivencia de todos los ciudadanos en el tratamiento y la gestión de conflictos (explícitos o implícitos). Esta sería la fuerza de la multiculturalidad en Brasil. Sin embargo, la debilidad teórica del multiculturalismo se encuentra paradójicamente en la no adecuación del término para pensar la diferencia en sí, una vez que no es la cultura universal, sino la cultura propia, que siempre es especial, la que se convierte en punto de referencia para el ser humano. La estructura universal de la experiencia cultural es valiosa además de para cada cultura pueda poner de relieve una referencia trascendental e inmanente, es decir, tras-inmanente. Y, a su vez, esta identidad estructural se caracteriza constitutivamente por una experiencia múltiple. Por eso se puede hablar de una razón que, en nombre de la fidelidad a la experiencia, se propone repensar el problema de la universalidad, a saber: la relación entre lo singular y lo universal.

Por lo tanto, es importante presentar aquí otro concepto que sea más amplio, capaz de tener en cuenta a los individuos dentro de su cultura; capaz de entender el juego de intereses en la sutileza de sus interacciones reales, y con capacidad para destacar y sacar a la luz los conflictos ocultos por las

ideologías del sistema; de manera especial, por el mito de la igualdad socio-racial. A la importancia de señalar los conflictos explícitos, se añade la necesidad de comprender que los intercambios culturales siempre han de pasar por la negociación cognitiva, partiendo del principio del dialogo; un diálogo que tenga siempre en cuenta la relatividad de los elementos de su propia cultura (es decir, sus relaciones complejas) y que sea capaz de valorar la experiencia subjetiva, que es la que permite insertar a los individuos dentro de su propia cultura.

El medio de la mediación y negociación de los conflictos será siempre lo más racional posible, pero no en los términos de una racionalidad estrictamente formal y objetiva. Una negociación que pretende ser una parte constitutiva del proceso y sepa integrar lo particular en lo universal, demanda una cercanía respetuosa de la propia experiencia de los individuos involucrados en las negociaciones culturales. Por eso se requiere dar un paso más allá de la noción de multiculturalismo, extendiendo esta idea a la idea de interculturalidad. En Brasil, el tema de la multiculturalidad está cada vez más presente en los discursos relacionados con la política educativa y también en los proyectos educativos de las escuelas.

Las instituciones educativas de las principales ciudades brasileñas (Belo Horizonte, por ejemplo) se han apropiado de las herramientas de comunicación como las videoconferencias, a fin de reflexionar sobre sus prácticas de enseñanza, haciendo hincapié en la importancia de incluir en los planes y proyectos interdisciplinarios elementos didácticos, conceptos y experiencias que fomenten una visión de los procesos educativos multiculturales, es decir, que se eduque en el respeto de las diferencias en las escuelas y en la sociedad

en general. Por tanto, el objetivo principal es entender el juego de las diferencias dentro de las escuelas y de la sociedad brasileña, así como el carácter falaz de algunos conceptos, por ejemplo, la idea de la democracia racial y la igualdad de oportunidades, tratando de aclarar los conflictos y buscando negociaciones y consensos cada más democráticos y menos autoritarios. Algunas escuelas han fomentado el estudio de las nuevas cuestiones que involucran la naturaleza sesgada de las prácticas sociales y políticas, especialmente con respecto a la trata de mujeres, a los negros y a otras categorías de marginados de la sociedad brasileña que han sido excluidos del proceso de ascenso social y de la inclusión social desde el principio de la colonización por el estado portugués.

Destacamos, además, que es necesario ampliar aún más la inclusión del tema del multiculturalismo en las escuelas brasileñas, especialmente a través de seminarios dirigidos a profesores, estudiantes y sus respectivas familias con el fin de insertar en las prácticas curriculares de la escuela los problemas especialmente interdisciplinarios relacionados con los prejuicios y con la discriminación racial y social, con el objetivo de que culminen en proyectos concretos que viabilicen la elaboración de alternativas creativas y posibles para el fomento del diálogo y el respeto a las diferencias dentro de las escuelas y de la sociedad en general.

Las modalidades de todas estas iniciativas pueden ser entendidas como un proceso y un esfuerzo por encontrar elementos teóricos adecuados a la discusión de los pilares necesarios para la deconstrucción de las ideologías que impiden que los brasileños tengan una visión más crítica de su propia cultura. Eses elementos teórico-críticos para fines de deconstrucción

ideológica, posibilitarían también la elaboración de elementos e ideas facilitadores de la construcción de los pilares de una cultura común basada no sólo en los aspectos técnico-instrumentales de la razón moderna, sino también en los ideales humanos del diálogo y de la solidaridad con justicia social. Una cultura así entendida, tendría que tener en cuenta las múltiples dimensiones del ser humano en su complejidad y los desafíos de la gestión de sus propios conflictos (tácitos y ocultos) humanos, tratando de comprender (aprender en conjunto) y no de omitir las diferencias.

En este sentido, una adecuada comprensión de cultura, ha de tener en cuenta la complejidad del juego de las diferencias dentro de la sociedad brasileña, con la meta y también el reto de sacar a la luz los conflictos y las diferencias entre los ciudadanos durante siglos ocultados por las elites del país, buscando la adquisición de una conciencia intersubjetiva que internalice la comprensión de que el otro no es un enemigo sólo por ser diferente. Esta conciencia crítica e intersubjetiva, que concibe el otro en su radical alteridad como un ser al mismo tiempo semejante y radicalmente distinto - como ser de deseo, voluntad y libertad -, demanda que en las relaciones cotidianas, tanto en el nivel micro como macro (socio-personal), haya negociaciones respetuosas sobre todas las cuestiones que requieren juicios valorativos y se llegue a conclusiones consensuadas y siempre abiertas a nuevas negociaciones. Este modo de comprensión y de trato con el otro es una forma fructífera de generar, dentro de este juego de las diferencias, formas alternativas y pacíficas para hacer frente a los conflictos, pero sin reprimirlos o negarlos.

El hombre brasileño trae en su equipaje una amplia erudición histórica que le permite manejar de manera lúdica, deportiva y espontánea las barreras potenciales derivadas de los conflictos culturales, evitando enfrentamientos y provocaciones perjudiciales e innecesarias. Es importante tener en cuenta esto y aprovechar este bagaje cultural y la flexibilidad adquirida por los brasileños en su proceso de formación, sobre todo a través del largo aprendizaje proveniente de la histórica relación asimétrica y conflictiva entre amos y esclavos.

Sin embargo, más allá de este modo afectivo de hacer frente a las tensiones presentes en el ethos (espíritu) brasileño, es esencial que el pueblo de Brasil pueda elegir criterios más racionales y legales para comprender y hacer frente a los conflictos culturales. La tarea hercúlea de los brasileños en este juego de las diferencias es aprender a abrirse a otros saberes sobre el multiculturalismo, sin detenerse en el intercambio de conocimiento informal. Lo más importante es abrir caminos para el aprendizaje de una comprensión más objetiva, formal y reflexiva de su propia cultura y de las formas de hacer frente a sus propios desafíos y no simplemente copiar alternativas extranjeras. En este sentido, se invita a los brasileños a juntar fuerzas para dar continuidad a la construcción de una "casa común" brasileña, de un "ethos" propio, capaz de insertarse en una red global de intercambio de conocimientos y de vivencias culturales.

El resultado de toda esa apertura al otro de modo crítico y respetuoso daría como resultado el desarrollo de una conciencia de que el brasileño no está aislado del mundo de modo autosuficiente sino que puede ser a la vez participante, maestro y aprendiz de valores más allá de sus propias fronteras culturales. Algunos críticos del multiculturalismo en la actualidad como el

indiano Dinesh D'Souza, en su obra "Liberal Education: the politics of race and Sex on campus" (D'Souza, 1991) y el historiador norteamericano Arthur Meier Schlesinger (1917 - 2007), entre otros, han escrito duras críticas a este concepto de multiculturalismo. En el transcurso de la obra "The Disuniting of America: reflexión on a multicultural society", por ejemplo, Schlesinger (1992) desarrolló una crítica al mismo basada en la idea de que el multiculturalismo es un incentivo para la fragmentación de la vida social, llegando incluso a una posible desintegración nacional. En resumen, las posiciones en relación con este tema se sitúan entre dos posiciones: una que está en desacuerdo con las ideas y las propuestas llevadas a cabo por el multiculturalismo, y otra que defiende la propuesta multiculturalista como modelo adecuado para el tratamiento de la diversidad cultural.

En el caso concreto de los estudiosos brasileños sobre este tema, en el conjunto del libro "O jogo das diferenças", (Gonçalves, 2006), se pueden rastrear una serie de consideraciones interesantes a este respecto. En dicha obra aparecen críticas a la creencia en la superioridad de una cultura sobre otra lo que hace que sea difícil el desarrollo de una política multicultural. También aparecen reticencias con respecto a la propuesta de la interculturalidad como alternativa a las críticas al multiculturalismo. Hay los que defienden la idea de que la interculturalidad es una especie de estrategia política de integración social que, a pesar de apoyar la perspectiva de las sociedades multiculturales, también sostiene que ellas permanezcan intactas, es decir, que conserven aquellos valores considerados esenciales y que son comunes y de referencia para otros valores de esa sociedad. Hay también aquellos que no están de acuerdo con el mantenimiento de los valores

comunes, ya que son específicos de las culturas que se consideran superiores a otras culturas. Tal actitud de superioridad también sería una forma de etnocentrismo, que estaría en contradicción con la visión de una sociedad multicultural.

Como se ha dicho, el multiculturalismo puede ser entendido como una estrategia política de la integración social, pero también como una reflexión sobre temas relacionados con la diversidad cultural y con las diversas estrategias y propuestas para la integración social, es decir, como un cuerpo teórico que tiene como objetivo ayudar y orientar a la producción de conocimiento, tanto en la escuela como en la universidad y en los distintos medios de comunicación (periódico, radio, TV, internet, libros, películas...). En Brasil, por ejemplo, algunas escuelas han comenzado grupos permanentes de estudio dentro de un grupo más grande llamado "Educação Continuada", que utilizan diferentes recursos como foros de discusión a través de video conferencias para el estudio de la investigación académica en el área de la multiculturalidad y las posibles estrategias para insertar en los proyectos educativos de las escuelas, prácticas de diálogo sobre las diferencias dentro de las escuelas y la sociedad. Existen foros y encuentros (como el llevado a cabo entre el 21 y 23 septiembre de 2009, por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, en Belo Horizonte, durante el VII Simposio sobre hallazgos científicos integrados (Formación de formadores) a través del visionado de la película "Entre les murs", de François Bégaudeau/ Laurent Cantet, del año 2008), en los que se debate ampliamente la cuestión de los desafíos multiculturales.

Debido a los diferentes puntos de vista sobre el tema de la multiculturalidad y también debido a las dificultades de hacer una lectura lineal de este movimiento, Luiz Alberto O. G. y Petronilha B. G. S. (Gonçalves y Silva 2000, p. 32-41) realizaron una evaluación de la constitución socio-histórica del fenómeno multicultural como uno de los principios rectores de la política cultural, señalando que el origen de este fenómeno se produjo en los países donde la diversidad cultural fue percibida como un problema para la unidad nacional. Frente a la negación del derecho a conservar sus características culturales, estos grupos marginados culturalmente respondieron exigiendo el reconocimiento y el respeto de sus derechos, lo que llevó a la aparición de los movimientos multiculturales. Posteriormente, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la lucha de estos grupos se amplió y se configuró a través de organizaciones políticas para reivindicar sus derechos civiles. Interesante para este estudio es el hecho subrayado por los autores de la obra citada de que en Brasil se produjo el proceso multicultural de un modo muy diferente al que tuvo lugar en los Estados Unidos. En Brasil, lo que prevaleció fue la mediación de un Estado intervencionista que ocultó y camufló, por ejemplo, el racismo (uno de los conflictos ocultos presentes, pero camuflado, en el proceso de formación y auto-comprensión de la cultura brasileña) y por lo tanto muy pocos segmentos de la sociedad se movilizaron. En los Estados Unidos, en cambio, “donde el Estado era menos intervencionista, el multiculturalismo se ha convertido en un movimiento de afirmación étnica, incluyendo conflictos sangrientos” (Gonçalves y Silva (2000, p. 39). En Brasil, sin embargo, no son frecuentes tales conflictos sangrientos. Aunque, por otra parte, se ha negado sistemáticamente la existencia de cualquier conflicto. Lo cual no sólo no es verdad, sino que entra

en contradicción flagrante con una visión histórica completa del desarrollo del fenómeno cultural en Brasil.

Frente a esta consideración, este trabajo doctoral sostiene que es muy importante entender estos conflictos para buscar formas dialógicas de construcción de una cultura común que muestre una "cara de Brasil" de carácter integrador, pero también abierta al cambio por la interacción constante con las nuevas realidades. El Estado y sus instituciones deberían ser, así, un medio privilegiado de aliento y apoyo a los foros permanentes de discusión, con miras a la comprensión de la deconstrucción y reconstrucción de las identidades, de la asimilación de los conflictos como parte integrante y esencial del proceso dialéctico que alcance síntesis posibles, pero siempre abiertas. Los medios preferidos para toda esta tarea serían, sin duda, la convocatoria del "logos" (discurso) tradicional liberado de cualquier tipo de adoctrinamiento religioso o ideológico, convocado a rehacerse constantemente para salir al paso de los nuevos desafíos de una cultura unitaria y uniformadora vertebrada por la globalización. Un Estado democrático debería propiciar toda esta clase de medios para que los sujetos y el sujeto institucional lleven a cabo este proceso de deconstrucción y reconstrucción de su identidad (identidades).

Es opinión común entre los estudiosos de este tema, que Brasil tiene una relativa buena disposición para aprender de otras experiencias. Lo que significa un gran avance en la búsqueda de la superación de los conflictos. Sin embargo, esta disposición a aprender de otras culturas se ha basado en la subordinación a las culturas que se consideraban superiores y más desarrollados que la de Brasil. Por eso, se produce, a veces, un rechazo beligerante de las otras culturas por considerarse superiores. En realidad, son

dos caras de la misma moneda. Por eso, aquí lo importante es que surja y se mantenga la idea de repensar la educación desde una perspectiva multicultural y de reconocer y valorar la importancia de la diversidad étnica y cultural, que dé acceso a una educación de calidad para todos. Esta preocupación se extiende a la formación docente, ya desde la década de 1970 en la que se establecieron en el país las políticas dirigidas a la igualdad de oportunidades para la educación, como fórmula o herramienta para lograr la integración y la justicia social. Este tipo de formación implica, entre otras cosas, la oportunidad de ofrecer experiencias educativas a los profesores para ayudarles a entender y apreciar las culturas y también para criticar las injusticias sociales, llevando a cabo sus prácticas en entornos específicos que les lleven a convivir con las culturas de los distintos grupos.

La obra de Luiz Alberto O. G. y Petronilha B. G. S, citada anteriormente (Gonçalves y Silva, 2000, p.75-84), presenta también aspectos de la multiculturalidad presente en la sociedad brasileña que, desde el siglo pasado, se ha representado a sí misma con la imagen de un paraíso racial. Esta imagen que se configura en el mito de la democracia racial, no es sino un mecanismo de dominación ideológica, creado por las élites brasileñas que debe ser denunciado. Diversos factores contribuyen a esta denuncia que requiere una tarea de desmitificación de tal imagen. El primero factor se refiere a las organizaciones negras que desde la década de 1940, comenzaron a articularse para reclamar la igualdad de derechos y exigir el mismo trato que se les otorgaba a los inmigrantes europeos. Para establecer este escenario, intervinieron factores externos e internos. En la explicación de los factores externos se destacaron los contactos establecidos entre los militantes negros

brasileños y estadounidenses, estableciéndose una influencia de las ideas americanas en Brasil, así como la creación de la ONU y la UNESCO, que puso en cuestión el supuesto paraíso racial en Brasil, con el cambio de perspectiva que trajeron las nuevas investigaciones. Con respecto a los factores internos, hay que destacar la situación política y socio-económica de Brasil en el período 1940-1960, con el pacto social y la intervención directa del Estado, conforme se ve en los estudios de un importante sociólogo brasileño (FERNANDES, 1974 p. 203-221). En este periodo, se produjo un esfuerzo por parte del Estado brasileño para enfatizar las cuestiones culturales y, por lo tanto, para transmitir la idea de construir una nueva nación, con una identidad nacional. En medio de la aparente armonía, vino la reacción de las organizaciones negras, a partir de la década de 40, lo que nos permite inferir que el movimiento multicultural de Brasil se realizó conjuntamente con la conservación, la innovación y la valoración del patrimonio cultural afro-brasileño, destacando, entre otros, la incorporación de la música y de la religiosidad expresada en las manifestaciones de los cultos afro-brasileños como la Umbanda y el Candomblé en sus diversas especificaciones (Candomblé de Angola, Ketu, Jeje y Nago), anteriormente descritos.

La perspectiva del análisis que acabamos de presentar, pone de manifiesto que la cuestión del multiculturalismo en Brasil es un fenómeno con una base ya consolidada, teniendo en cuenta las políticas multiculturales y las asociaciones existentes entre las universidades y la educación estatal y municipal. Sin embargo, seguimos insistiendo en que la construcción de una sociedad democrática multicultural, no sólo depende de las acciones realizadas y coordinadas por los organismos estatales, sino principalmente por las

acciones y las prácticas derivadas de la iniciativa de los movimientos sociales que ya están en marcha en Brasil.

Siguiendo con las reflexiones sobre la temática del multiculturalismo y sus implicaciones, es interesante reseñar las consideraciones del profesor de Teoría de la Cultura de la Universidad de Chicago, Homi Bhabha, que en el capítulo 1, titulado “O compromisso com a teoria” de su obra “O local da Cultura”, se refiere a los conceptos de “hibridismo” y de “Tercero Espacio” para señalar su importancia determinante para la reorganización cultural a partir de una imbricación dialéctica que busca articular las diferencias culturales como asimilación de contrarios y no como negación de los mismos. Para este estudioso de la cultura, es la intervención misma del Tercero Espacio de la enunciación el que convierte la estructura de referencia de la formación cultural en un proceso ambivalente de fundamental importancia. En la traducción portuguesa llevada a cabo por la editora de la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG) se lee “é apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou pureza inerentes às culturas são insustentáveis (...) É o terceiro Espaço que (...) constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial (...) É significativo que as capacidades produtivas desse Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir caminho à conceptualização de uma cultura internacional,

baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade cultural, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura. Para ese fim deveríamos lembrar que é o “*inter*” (...) - o entre lugar – que porta o significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais e antinacionalistas do “povo”. E ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos”. (Bahba, 1998, p. 67-69).

De hecho, una visión estática de las culturas (hasta aquellas abiertas a la perspectiva multicultural) no posibilita la reflexión sobre la interculturalidad como un fenómeno que Bahbah llama de Tercer Espacio, pues no permite observar las zonas de intersticios donde nuevos significantes pueden ser producidos, abriendo así aquellas posibilidades creativas propias de los procesos híbridos. Para ello, es necesario romper con las concepciones binarias y monolíticas de cultura. No es suficiente comprender y aprehender la idea de hibridismo cultural. Es necesario el reconocimiento de que las identidades poseen historias y por eso sufren constantes transformaciones.

El concepto de hibridismo cultural de Bahbah posibilita poder captar que el tercer momento no tiene por qué ser un momento de síntesis entre dos o más culturas. Por el contrario, el concepto de “Tercer Espacio” es el que nos va a permitir el hibridismo como aquel espacio donde otras posiciones suelen emerger. Se postula así la posibilidad de configurar una perspectiva que atienda y dé sentido a una dinámica interior a la propia cultura que se abre al diálogo con otras culturas. En la dinámica de relaciones dialógicas entre distintas culturas es donde la interculturalidad supera la postura inmovilista de las perspectivas multiculturalistas. En ese sentido, se puede decir que la noción

de interculturalidad opera no solamente en las relaciones sino especialmente en las interrelaciones culturales según la dinámica del hibridismo.

Unas relaciones que gracias a la dinámica del hibridismo en la que se integran las relaciones intersubjetivas e interculturales, demandan el reconocimiento del otro como "otro" y no simplemente como una copia o un doble de mi (como espejo). Lo cual entraña una enorme complejidad a la hora de hablar de relaciones en el mundo actual, sobre todo en función del proceso de globalización impulsado por las nuevas tecnologías de comunicación y de información que conectan a todos en una sola red o aldea global.

Para una mejor comprensión de la complejidad de nuestra realidad contemporánea, es apropiada insertar aquí la idea de David Harvey sobre la "compresión espacio-tiempo", desarrollada en la tercera parte de su obra "La experiencia del espacio y el tiempo", (Harvey, 1998, p. 314-356). En esta obra, especialmente en las páginas citadas, el autor describe los cambios que han llevado al mundo a una condición de postmodernidad (formando una sociedad caracterizada por el sin fin de intercambios instantáneos). Lo que implicaría que la nueva comunicación global, al alterar nuestra percepción del tiempo y del espacio, cambiaría también nuestra relación con el "otro" ampliando, por lo tanto, nuestras posibilidades de contacto con los diferentes estilos de vida. Dado que el proceso de globalización requiere la existencia de una dialéctica entre lo local y global, se coloca como requisito fundamental el reconocimiento de la alteridad, es decir, del otro como ser humano completo, con igualdad de derechos. Esto implicaría una visión multicultural que defiende la apertura y la experiencia de la diversidad, rechazando todas las formas de relación guiadas por la xenofobia, el racismo y toda forma de segregación basada en la

discriminación de razas, etnias y cuestiones de sexo, género o clase social. La experiencia de la alteridad requeriría así, una política de signo multiculturalista.

Sin embargo, esta política puede tener significados y consecuencias diversas y contradictorias, dependiendo del juego de intereses de las políticas del gobierno. Este juego ideológico de intereses puede suscitar prácticas que no respeten la alteridad y nieguen los conflictos, creando así una indeseable estrategia de negociación de las diferencias basadas en el mito de la armonía, como ha sido el caso de Brasil. Tal práctica multicultural organizada a partir del referido mito tiende a negar el hecho de que las relaciones entre las comunidades postmodernas se caracterizan por ser antagónicas y conflictivas. Lo que refuerza los estereotipos que recaen sobre las minorías. Es cierto que este matiz de multiculturalismo impulsa el espíritu de tolerancia que en sí mismo no es malo. Sin embargo, "tolerar" no significa realmente acoger al otro en su singularidad, sin reconocerlo simplemente como "otro yo", pasando a significar un proceso reflexivo que culmina en una imagen de mi deseo de objetivación del otro. Lo que significaría abrir un proceso de 'captura' del otro, encerrándole en la idea que yo tengo de él, encajándolo en el deseo de que el otro venga a ser justamente lo que se espera de él: algo inerte, un objeto y no un sujeto. La tolerancia, así entendida, no es un auténtico reconocimiento del otro. No es más que un fortalecimiento de la sensación de superioridad y significa sobre todo, apoyar la existencia del otro hasta que él pueda encajar en mi sistema.

Por otra parte, también el multiculturalismo puede propiciar una perspectiva más crítica y emancipadora, basado en las políticas culturales de la diferencia, cuestionando el monoculturalismo, sacando a la luz los conflictos

culturales, las contradicciones socioculturales y permitiendo el descubrimiento de las diferencias y las voces que han sido históricamente silenciadas por la fuerza de las relaciones asimétricas de juego económico y político. A partir del rechazo de toda intolerancia y de todo prejuicio, una expresión de la multiculturalidad que basada en la alteridad, ahormada en torno al respeto de las opiniones y actitudes del otro, puede ser comprendida como una de las posibilidades de revelar los conflictos ocultos mediante los históricos juegos ideológicos en Brasil. De todos modos, este tipo de multiculturalismo fundado en la alteridad y en la negociación de alternativas para hacer frente a la diversidad, puede fomentar la construcción de una cultura común en la que se combinen tradición y continuidad a través de la creación constante y la negociación de nuevos acuerdos, convenios culturales, es decir, a través de modelos políticos de una democracia dialógica.

5.2.- El multiculturalismo como comunicación entre culturas distintas

Abordar el tema del multiculturalismo implica discutir la cuestión de la comunicación entre las diferentes culturas. Pero antes de abordar esta relación, es preciso retomar la discusión del concepto de cultura presentado en la Parte I (La Identidad Cultural) de este trabajo. Para el estudio de la cultura brasileña, se asume aquí la idea del antropólogo social británico Edmund Leach (1910 – 1989) presente en su primer libro “Political systems of highland Burma: A Study of Kachin Social Structure” (Leach, 1954) en donde se rechaza la idea de la cultura como una entidad estática, entendiéndola más bien como una creación de individuos particulares situados en contextos históricos específicos que a partir de sus interacciones interpretan, modifican y crean símbolos y

significados relacionados con la herencia, hasta constituir un sistema de creencias. Esta comprensión de la cultura como un sistema de comunicación le permite destacar su dinamismo, percibido por la producción constante de interpretaciones, significados y símbolos ante la realidad impregnada de conflictos (aunque encubiertos por ideologías) y en constante cambio. Para una comprensión crítica de los procesos de formación de la cultura brasileña, se debe rechazar cualquier clave cultural de carácter exclusivamente ideacional o naturalista.

Este trabajo de tesis asume que la cultura abarca no sólo las ideas y los contenidos éticos y morales dominantes, socialmente aprendidos, ni tan sólo las influencias genéticas que permitieron el repertorio de los rasgos culturales. Acoge, así, la idea del antropólogo norteamericano Marvin Harris (1927 – 2001) cuando afirma que la cultura “es el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento” (Harris, 2000, p. 17).

Una definición ideacional de cultura presenta un problema, en la medida en la que propende a entender la cultura exclusivamente como "memes" o guías de comportamiento humano dentro de su grupo. El término "meme" fue propuesto por el etólogo Richard Dawkins de la Universidad de Oxford, en su libro “The Selfish Gene” publicado en 1976. La tesis de Dawkins es que el principio básico del darwinismo, la selección natural, no tiene por qué limitarse a los genes, sino que podría extenderse a cualquier otra situación en la que las unidades replican y luchan entre sí por la oportunidad de dar el gran salto de una generación a otra. Los "memes" son vistos entonces como entidades ideacionales o hechos mentales (valores, ideas y creencias) que se almacenan

en el cerebro humano, que se comparten y se transmiten por aprendizaje social. El fundamento filosófico de este punto de vista ideacional es platónico, por lo que el material activo consiste en sombras irreales de las ideas que están detrás de tales sombras, las cuales transforman las ideas en determinantes de la conducta del mundo, minimizando el papel de los contextos en la formulación y reformulación de las ideas.

El presente trabajo de tesis doctoral plantea que la comprensión ideacional mencionada, que opera desde una sobrevaloración de los memes o hechos mentales (valores, ideas y creencias) en la formación del comportamiento dentro de una determinada cultura en proceso de formación, no es capaz de explicar la formación de la cultura brasileña porque minimiza (no da el debido valor) la complejidad de los múltiples factores que interactúan en la configuración de tal cultura.

Las razones de la no aceptación de esta forma de idealismo en la concepción de la cultura son dos. En primer lugar, porque este trabajo no acepta el innatismo de inspiración platónica que aboga por la primacía y la prevalencia de las ideas en la configuración de lo real. En segundo lugar porque, a pesar de aceptar la importancia de los estados mentales en la formación de los comportamientos que tejen los hilos de una cultura, no se puede minimizar el papel y la función de los contextos históricos en la formulación y reformulación de las ideas o hechos mentales. Este trabajo postula así una relación dialéctica entre los "memes" que se presentan como datos, es decir, como "constantes" de memoria basadas en el cerebro, con la información acumulada y transmitida de un individuo a otro, y la tensión suministrada por el efecto de la fuerza ejercida por el entorno geográfico,

político, económico y social. La fuerza de estos contextos interfiere en los datos dentro de un proceso dinámico que consiste en una permanente superación a través del proceso de la negación y de la conservación. Así, desde el encuentro entre los hechos mentales y los contextos surge una circulación dialéctica, es decir, una relación dinámica entre la tradición, que supone la continuidad simbólica de los datos mentales anteriores, y la transformación creativa de esta misma tradición en virtud de la acción de los hechos históricos. En el caso de la cultura brasileña, este dinamismo dialéctico ha proporcionado la aparición de un tipo de hombre cuyo rostro está configurado precisamente porque sigue presente en las siluetas y contornos de un inacabado futuro que está por venir.

Con el propósito de una mejor comprensión de la noción de brasileñidad, si así puede decirse, se presenta una observación hecha por Nestor García Canclini sobre la expresión hibridación/hibridez; término que el autor prefiere al de sincretismo o mestizaje. Para este autor, este concepto “abarca diversas mezclas interculturales no sólo las raciales a las que suele limitarse el “mestizaje” y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, que es una fórmula referida casi siempre a fusiones de movimientos simbólicos tradicionales”. (García Canclini, 1990, 1990, p.15). Se puede decir entonces que la "brasileñidad" se presenta como una hibridación cultural en proceso de gestación, con todos los conflictos de su propio proceso de formación dialéctica. A nuestro entender, este concepto es de la mayor importancia para el proceso de creación de esta perspectiva porque permite la apropiación de la identidad del pueblo brasileño así como su mejor conocimiento, la comprensión, la aceptación y la revelación de los conflictos que estuvieron ocultos en el encuentro entre los tres pueblos que contribuyeron

a la formación de esta cultura. Este desvelamiento sería posible, gracias a una filosofía de la dialogicidad que permitiría que los interlocutores del diálogo se sentasen en la mesa de discusión en un esfuerzo constante para planificar el contenido de sus prácticas culturales, el equilibrio de las ideas, el análisis de actitudes y contextos históricos... en una palabra, trataría de elucidar racionalmente los conflictos derivados de las negociaciones interculturales.

Otro punto importante para un verdadero diálogo entre las culturas representado en el multiculturalismo es el reconocimiento y la legitimación de la existencia y la importancia de la diversidad cultural. Sin embargo, esta postura de reconocimiento no es válida por sí misma, pues puede conducir a la creación de un cierto proteccionismo de las culturas minoritarias, como sucede con las culturas indígenas de la región amazónica de Brasil. Esta política de reconocimiento de las diferencias culturales es, sin duda, una posibilidad deseable. Pero si los criterios para tal reconocimiento no fueren claros y no respondieren a las exigencias de reciprocidad e igualdad, pueden acabar destruyendo las culturas minoritarias, como en el caso antes mencionado de las culturas indígenas en Brasil.

Tras estas consideraciones sobre la importancia del multiculturalismo como aval de una verdadera comunicación entre las diferentes culturas a través, sobre todo, del diálogo, sería conveniente recuperar algunos aspectos que han ido apareciendo a lo largo de este ensayo sobre la concepción de la cultura y el tema de la identidad que constituyen el nervio central de este trabajo. Para empezar, es preciso recordar que las cuestiones más generales acerca de la cultura y la identidad han estado siempre relacionadas con la dinámica de la construcción de la identidad del pueblo brasileño desde el juego

de la explicitación y de la ocultación de las similitudes y diferencias, es decir, desde los conflictos presentes en la construcción de la identidad brasileña, basada en el mito de la igualdad racial. Para eso se viene reclamando la crítica del mito. El mito ha sido uno de los escollos más presentes para dificultar una adecuada comprensión del tema de la identidad brasileña. De hecho, esta referencia mítica es la que ha estado presente en todas las narrativas que tratan de mostrar y desvelar los eventos que se han entrelazado para configurar la fisonomía del hombre brasileño dejando de lado cualquier alusión a situaciones de conflicto y que configurado una lectura lineal y objetiva del tiempo, desconociendo su dimensión subjetiva. Las narrativas que justifican, por ejemplo, el mito de la igualdad racial y del encuentro armonioso de los tres pueblos que forman el pueblo brasileño han destacado las dimensiones astronómicas, geológicas y naturales del tiempo. Todas ellas enfatizan la dimensión temporal desde la perspectiva del observador y no desde la perspectiva de lo que es observado. Lo que se desprende de esto es una imagen incompleta; una cronología que descarta una dimensión fundamental de la experiencia en su totalidad, es decir, una dimensión que incluya la dimensión subjetiva.

Todavía están presentes estos relatos míticos en los libros de texto expuestos con una exquisita sutileza. Pero también en los periódicos, en las telenovelas... y hasta en los ambientes universitarios de la investigación académica. Para probar la presencia didáctica de esta fábula que hace hincapié en la participación integrada y armoniosa de los tres pueblos en la constitución del pueblo Brasileño, pueden ser tomados ejemplos significativos relatados en los libros de texto, citados y discutidos en la Parte II (Tres culturas

y un pueblo: la distribución cultural en Brasil), en el apartado 3.4 (La síntesis entre las tres matrices culturales y la crítica a la ideología de la igualdad racial) del capítulo 3 de este trabajo, que gozan de un alto índice de credibilidad entre los investigadores.

La conexión de la construcción de la identidad brasileña con el fenómeno del cambio de las sociedades modernas, desde la perspectiva de la relación entre lo global y lo local, entre lo particular y lo universal, discutida en la Parte I (Identidad Cultural), en el apartado 2.2. (Cultura, identidad y cambio: la identidad de la modernidad) también ha sido destacada. Aunque se puede afirmar que a pesar de todas las tendencias de homogeneización cultural de las diferencias étnicas y culturales, inherentes a un mundo cada vez más globalizado, no han logrado neutralizar las diferencias culturales en Brasil. La realidad de la diversidad cultural como nervio central de la comprensión de la cultura brasileña no ha sido eliminada, ni por el esfuerzo actual de la creación de una nueva visión del mundo, ni por la globalización económica, ni por la competitividad. En Brasil, este particularismo cultural constituido por el conjunto de mediaciones simbólicas que permite una comprensión de sí mismo y de la realidad en su conjunto, y que es la base de la cuestión de la identidad, todavía está presente. Su presencia es visible. Y aún cuando no podemos afirmar categóricamente que Brasil es “esto o aquello”, los Brasileños se sienten (se perciben) como ‘esto y aquello’ merced a un lento proceso de gestación, que va más allá de una lógica de la identidad. El énfasis aquí se encuentra en la conjunción y, es decir, en la “liaison” (unión) y no en los polos antagónicos. En su experiencia de vida, que puede tematizarse, el pueblo brasileño hace una experiencia con un sentido de sí mismo, un sentido moral particular y también

desarrolla una psicología peculiar que le permite afirmarse como pueblo en gestación.

El antropólogo brasileño Muniz Sodré de Araújo Cabral, en el conjunto de su obra, defiende la idea de que, debido a su conciencia etnocéntrica de clase, el brasileño trata de ocultar (ideológicamente) la cuestión de la identidad y la identificación de sus múltiples demandas. (MUNIZ, 1983). En este sentido, se puede decir que en Brasil, a pesar del intento de asfixia de muchos rasgos culturales despreciados por sus elites, la cuestión de la identidad está presente en sus múltiples exigencias de identificación. Pero, ¿qué tipo de identidad?

Qué duda cabe que la contestación a esta pregunta no resulta fácil. La identidad de la que hablamos no tiene una configuración cerrada y completa. Hablamos de identidad para señalar un proceso que se ha ido configurando a través de sucesivos acuerdos y desacuerdos, afirmaciones y negaciones entre los tres pueblos originarios de diferentes culturas en una dialéctica entre mismidad (igualdad) y diferenciación. A pesar de la creencia del pueblo brasileño en el mito de la armonía, las diferencias y conflictos que han acompañado el proceso histórico de la formación de la cultura brasileña no han desaparecido y no pueden ser negadas. Los encuentros entre la gente se han producido y aún se producen, y nuevas síntesis emergen de estos encuentros siempre abiertas a nuevas re-significaciones. Por lo que se puede decir que, aún hoy, la identidad brasileña sigue en construcción. Una identidad que no implica uniformidad o igualación sino una relación entre los diferentes sujetos de culturas distintas.

A través de los encuentros interculturales, los sujetos no pierden sus identidades, no se vuelven homogéneos, ni totalmente distintos, sino que se entienden como diferentes. Una idea de diferencia que recobra, en cierta medida, el sentido de Heidegger cuando la entiende como: “(...) un acordó permanente entre o ser e o ente, que, embora separados, estão por si mesmos, referidos um ao outro” (Heidegger, 1968, p. 256).

El encuentro entre los tres pueblos (portugueses, indígenas y africanos) con hábitos y costumbres diferentes, no ha producido una síntesis pura y completa ya que la identidad entendida a partir de la noción de “diferencia” tal como la entiende Heidegger, no significa la igualdad expresada en la fórmula $A = A$. La identidad parte del principio A es A ($A = A$) que expresa una igualdad. Pero, según Marcondes, “a identidade deve ser entendida como todo A sendo o mesmo. A noção de mesmo, de identidade, vai ser esclarecida no Sofista, 254 d, onde Platão fala de estabilidade e mudança. A identidade aparece aí como a restituição de cada coisa a si mesma. Em vez de expressar uma síntese, uma ligação como a igualdade o faz, a identidade expressa a unidade”. (Marcondes, 1990, p. 49).

El mito de la igualdad, sobre la base ideológica, surge en Brasil del deseo de estabilidad, continuidad, repetición, permanencia y previsibilidad para que se puedan tejer los hilos de la identidad. Pero todavía falta para tal construcción identitaria, una condición fundamental, la integración del cambio, como se decía en la cita de más arriba. Por eso decimos que el mito de la igualdad en Brasil se utiliza para crear una falsa idea de identidad fundada en la pretendida igualdad y en la repetición; en la conformidad con lo que hay y en la idea de aprendizaje como algo cerrado y completo. Una idea así niega los

conflictos derivados de una condición basilar para la construcción de la identidad como es la apertura al cambio, a la negociación constante, por medio de la racionalidad. La identidad está mediada por el lenguaje que, en tanto que morada del ser, según expresión de Heidegger, implica una pertenencia común, es decir, una apertura de relaciones, un espacio de pertenencia en el que poder vivir juntos, compartiendo el “ser” con otros seres. El lenguaje es el distintivo del ser humano, es su morada, su esencia: “Se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença. Nós, nós que falamos a linguagem, podemos nos transformar com essas experiências, da noite para o dia ou com o tempo. Mas talvez fazer uma experiência com a linguagem seja algo grande demais para nós, homens de hoje, mesmo quando essa experiência só chega ao ponto de nos tornar por uma primeira vez atentos para a nossa relação com a linguagem e partir daí permanecermos compenetrados nessa relação”. (Heidegger, 2003, p. 121).

La identidad implica, así, una concepción dialéctica en la misma medida en la que se presenta como lo que causa el cambio en el otro, a la vez que también queda afectada por el otro. En este sentido, esta tesis rechaza la idea de una identidad terminada, presente en los mitos de la igualdad racial en Brasil, y defiende la noción de identidad como mismidad y posibilidad de cambio que organiza la diferencia y a través de la diferencia incluye al otro a través del lenguaje y de las acciones creativas, en la medida en que, si por una parte transmite su carácter tradicional, por otra incorpora una dimensión de plasticidad a través de la que crea, inventa y reinventa su propia identidad.

Sin embargo, como quedó señalado en el apartado 2.2 de la Parte I de este trabajo, en el que se abordó la cuestión de la construcción de lo humano a partir de la relación entre cultura, lenguaje e identidad, la comunicación entre las diferentes culturas no supone la negación y la destrucción de los valores de reciprocidad, en favor de la supervivencia de la cultura hegemónica, como ocurrió en el encuentro de las tres culturas que dieron origen a la identidad brasileña. Por eso se argumentó allí que, de hecho, el hombre no tiene una identidad fija, esencial y permanente. Por más que el sujeto haya vivido anteriormente como identidad unificada y estable, poco a poco percibe como esa identidad 'fuerte' se va fragmentando en gran medida, por los contextos de realización en los que el sujeto se encuentra, fruto de vivir en una sociedad post-moderna guiada por los medios de comunicación y por las nuevas tecnologías de la información.

En consecuencia, como resultado de los cambios estructurales e institucionales que se están produciendo en el seno de estas sociedades, las identidades que aseguraban nuestra conformidad subjetiva con las necesidades objetivas de la cultura colapsan. Tiene razón, así, Stuart Hall cuando sostiene que, debido a estos cambios, la identidad se convierte en una celebración móvil formada y transformada continuamente en relación con las formas representadas en los sistemas culturales que nos rodean (Hall, 2000, p. 23-30).

Se puede decir, así, que el brasileño asume diferentes identidades en diferentes momentos, en un complejo juego de afirmación, negación y síntesis dialéctica. En la medida en que los sistemas de significación y de representación cultural se multiplican, los brasileños como un pueblo en estado

de gestación, se caracterizan por una multiplicidad de identidades posibles. Por lo que puede afirmarse que la identidad plenamente unificada, completa, segura y coherente, como se señala en las visiones románticas del mito de la igualdad en el Brasil, es pura fantasía o, cuando menos, tiene un fuerte componente ideológico.

La identidad, entendida no como algo fijo y acabado, sino como una red simbólica móvil y fluida, que en un proceso dialéctico se afirma y se niega al mismo tiempo, es un fenómeno característico de las sociedades contemporáneas, como atestigua el geógrafo británico David Harvey en su caracterización de las sociedades modernas a través de lo que denomina "proceso continuo de rupturas y de fragmentaciones internas." (Harvey, 1996, p. 11). En el caso de Brasil, se puede decir que su histórica búsqueda de autoafirmación, es decir, de búsqueda de un rostro propio, adquiere una forma caleidoscópica, con composiciones multifórmes, a causa de la articulación y de la interacción de los diferentes elementos de las culturas de los tres pueblos: el europeo (los portugueses), el africano (los negros traídos de África como esclavos) y los nativos indígenas (que habitaban la región de Brasil antes de la llegada de los colonizadores).

No se puede afirmar, pues, el carácter innato de las identidades, porque estas identidades son sólo construcciones hechas en el tiempo y en el espacio a través de la participación de la gente en la idea general existente sobre qué es lo que hace que yo sea yo y no el otro. En este sentido, uno sólo sabe y puede ser declarado como un brasileño debido a la forma en la que la "brasileñidad" es imaginada y así representada en el conjunto de significados transmitidos por símbolos e ideas dentro de la propia cultura. En sintonía con la

comprensión de Benedict Anderson del concepto de nación como “uma comunidade política imaginada — e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008, p.33), aplicamos la misma idea a la cuestión de la identidad. El sentimiento de identidad brasileña (de pertenencia a la cultura de Brasil) conlleva la internalización por parte de un individuo de las imágenes relativas a lo que él imagina que son las características fundamentales de todos aquellos que viven en espacios geográficos, religiosos, políticos y culturales comunes. Este proceso de internalización permite crear profundos vínculos entre los individuos que no se conocen entre sí.

El sentido de identidad se construye, pues, colectivamente a través de las narrativas, de las historias contadas por sus predecesores, construyendo así recuerdos (memorias) que conectan su presente con su pasado y crean idealizaciones que se diseñan hacia el futuro. Algo que se encuentra en embrión se presenta en la mente de las personas como algo ya realizado, pero no unificado y completo. En este sentido, no se puede decir que Brasil es realmente esto o aquello, de este o de otro modo, cuando se habla de identidad. Se puede hablar sí, de una identidad ideal que uno desea o anhela, de una identidad imaginada y vivida como real en el comportamiento general, en las expectativas y en los sueños de la mayoría de la gente en Brasil. Pero no de una identidad canónica y estática.

Lo que se puede hacer como investigador del proceso de construcción de la identidad brasileña es realizar una fenomenología de la forma o de la posibilidad de ser (o el deseo de ser) propiamente brasileño: un pueblo que se percibe (se imagina) con marcas esenciales de la igualdad, la

cohesión, la mezcla de una cultura refrendada por una identidad híbrida, abierta a recibir y absorber lo que es diferente y extraño. Pero sin olvidar que la narrativa de la cultura brasileña, tal y como ya hemos señalado, es de naturaleza ideológica, difundida por los medios de transmisión del conocimiento científico, moral y religioso en Brasil, tales como libros de texto, los medios de comunicación y los discursos religiosos. En todos ellos están presentes: a) una narrativa que contiene un ideal de nación unida y de una sociedad naturalmente armoniosa que se cuenta y se vuelve a contar en las historias y literaturas nacionales, en los medios de comunicación y en la cultura popular con sus fábulas, leyendas, imágenes, paisajes, escenarios y eventos históricos románticos como los relativos a la "Independencia de Brasil", "la Conspiración de Minas" y su héroe Joaquim José da Silva Xavier (Tiradentes), la liberación de los esclavos y la "benevolente" Princesa Isabel que firmó en 1888 la "Ley de Oro" que concedió la libertad de los esclavos, más allá de los símbolos y rituales como la "Bandera Nacional de Brasil" con el lanzamiento de su autoimagen como "paraíso ecológico" y paraíso de la biodiversidad, de la armonía y del orden y progreso. b) un énfasis en los orígenes para proveer un sentido de la continuidad y el valor de la tradición sin demasiada referencia temporal o histórica. Los relatos de Brasil continúan transmitiendo oficialmente la imagen de un Brasil armonioso y sin conflictos. Aunque gran parte de lo que se dice y se publica en las versiones de la historia de Brasil está en contradicción con lo que vemos en la realidad, es decir, la realidad de un país socialmente desigual, lleno de prejuicios y cuya población en su gran mayoría no tiene hábitos de preservación y conservación de la naturaleza, de su flora y fauna.

Resulta obvio señalar que el mantenimiento de esta imagen idílica de Brasil, tiene fines políticos y económicos para los brasileños y para los extranjeros al propiciar una publicidad para atraer a los turistas y a los inversionistas extranjeros al país. El mantenimiento de tal imagen es, pues, un mecanismo de manipulación ideológica y pretende ocultar la desigualdad social y canalizar el descontento en el ámbito de las actividades deportivas, fomentando el fútbol y el carnaval, por ejemplo, que se han convertidos en símbolos de la identidad de Brasil y, de paso, reforzando la imaginación (ideas y creencias aceptadas) ya internalizada de una nación unida, igualitaria y feliz. La pregunta a plantear en esta situación es: ¿Hasta cuándo el pueblo brasileño va a ocultar sus sentimientos de angustia frente a la injusticia social y denunciar la negligencia del gobierno frente a las demandas fundamentales para su existencia, como son la educación, la salud y la calidad del transporte?

No es objetivo de este trabajo promover una respuesta política por parte de los afectados por todas estas circunstancias. Nos limitamos a llamar la atención sobre la necesidad de la revelación de los conflictos reprimidos ante el peligro de que ocurra a corto o medio plazo explosiones sociales difíciles de controlar. Sólo a través de la verdad, cuya etimología (a-letheia) alberga la idea de revelación y des-ocultación, puede ser factible la búsqueda de una salida a estos conflictos ocultos. Esto requiere que los gobiernos de Brasil mantengan una actitud constante de escucha de las demandas básicas de la población en general, especialmente de los más excluidos de la sociedad. La revelación de los conflictos ocultos y reprimidos en la población es, así, una de las condiciones fundamentales para que se construya en Brasil una cultura común basada en la paz, siempre acompañada de la justicia social.

En cuanto a la cuestión de la identidad y al ideal del multiculturalismo defendidos por los programas políticos y educativos en Brasil, y que refuerzan el mito de la igualdad y al mismo tiempo niegan los conflictos dentro de la cultura brasileña, se puede afirmar que la cuestión de la identidad en Brasil se presenta oficialmente como una verdadera naturalización de los contenidos históricos y culturales, como "si ellos no fueron creados y manipulados por los hombres y sus poderes, y no derivados de un origen divino" (Gellner, 1983, p. 48).

5.3.- La tensión entre lo global y lo local en la transformación de las identidades

En su largo proceso de formación como cultura, a través de la Colonia, del Imperio y de la República, la cultura brasileña ha sido objeto de diversas influencias y contribuciones sociales, culturales y económicas de muchos países, como lo demuestra Vanucchi: "[...] dos tempos cabralinos até hoje, nossa nacionalidade, fruto de vivências conflituosas e de processos socioeconômicos os mais variados, tornou-se um mosaico cultural. As culturas indígenas não são a cultura do Brasil-Colônia, como esta não é de todo idêntica à do Império ou à da República. Apesar da espoliação sofrida e das sucessivas repressões, não detivemos a motivação nativista nem deixamos de incorporar expressivas contribuições de fora. Depois de todo legado precioso do negro africano, recebemos, a partir do século XIX, as influências de muitas correntes migratórias, como as dos italianos, dos alemães, dos japoneses, dos poloneses etc. De resto, país-continente, bem sabemos quantas distinções culturais vicejam em nossas regiões". (VANUCHCI, 2002, p. 47).

En la actualidad, las influencias de la cultura brasileña vienen de la mano del fenómeno de la globalización, entendida esta como conjunto de procesos que operan a escala mundial, traspasando las fronteras nacionales, integrando y conectando las comunidades y las organizaciones por medio de nuevas combinaciones de espacio-tiempo. Al punto de poder sostener, como dice A. Giddens, que este fenómeno está cambiando las identidades culturales nacionales. (Giddens, 1990, p. 60). Una característica clave de este impacto de la globalización es la compresión del espacio-tiempo, la aceleración de los procesos globales, dando la sensación de que el mundo es más pequeño y las distancias son más cortas. En palabras de Harvey: "cuando el espacio parece reducirse a una «aldea global» de telecomunicaciones y a una «tierra astronave» con interdependencias económicas y ecológicas –para usar sólo dos imágenes familiares y cotidianas-, y cuando los horizontes temporales se acortan hasta el punto de convertir al presente en lo único que hay (el mundo del esquizofrénico), debemos aprender a tratar con un sentido abrumador de compresión de nuestros mundos espaciales y temporales" (HARVEY, 1998, p. 267).

Esta referencia espaciotemporal es, tal vez, uno de los factores más determinantes del impacto de la globalización. Pues no se puede olvidar que tanto el espacio como el tiempo son las coordenadas básicas de todos los sistemas de representación en los que se asienta la identidad. Todos los medios de representación - escritura, pintura, dibujo, fotografía, simbolización a través de sistemas de la técnica o de telecomunicaciones - traducen su objeto en dimensiones espaciotemporales. Todas las narrativas traducen los eventos en una secuencia temporal principio-medio-fin. En el capítulo "Globalización"

(HALL, 2000, p. 73 – 76), Hall sostiene lo siguiente: a) el efecto general de estos procesos globales ha debilitado las formas nacionales de identidad cultural; b) las identificaciones globales situadas por encima del nivel de las culturas nacionales comienzan a mover y a cambiar las identidades nacionales; c) hay un declive de las identidades nacionales a favor de las identidades híbridas que están ocupando su lugar; d) la tendencia hacia una mayor interdependencia global está provocando el colapso de las identidades culturales fuertes y, en consecuencia, ha producido la fragmentación de los códigos culturales, la multiplicidad de estilos, con énfasis en lo efímero, la flotación, la non-permanencia, la diferencia y el pluralismo cultural a escala global.

En la medida en que las culturas nacionales se vuelven más expuestas a las influencias externas, resulta más difícil preservar las identidades culturales intactas o prevenir que ellas se debiliten por la infiltración cultural. Los habitantes pobres de las ciudades pequeñas en el norte y noreste de Brasil, por ejemplo, pueden acceder a los mensajes e imágenes de culturas ricas y consumistas, a través de la televisión, de la radio o de Internet, a cuyo través se conectan a la "aldea global" de las nuevas redes de comunicación. Muchas veces vemos escenas de indígenas de la Amazonía en sus viviendas rústicas hechas de paja y barro y con el cuerpo cubierto de plumas de aves, utilizando un teléfono móvil o un ordenador para comunicarse a través de la web.

Dentro del discurso global del consumo, las diferencias y las distinciones culturales que habían definido la identidad se reducen a una especie de idioma y de moneda global a partir del que las tradiciones específicas y las diferentes identidades son traducidas y el intercambio y la mezcla es la moneda corriente

de la identidad. Se produce así un inmenso programa de homogeneización cultural que impulsado por el consumismo de la sociedad contemporánea, ha disfrazado las diferencias culturales que definen la identidad del pueblo brasileño, mostrándose así como un elemento limitador de la emergencia de una interculturalidad que permita la construcción de una cultura común.

El mito de la democracia racial confirma la idea de homogeneización cultural porque tal mito se utiliza bajo una forma ideológica específica cuyo objetivo es “ver para hacer desaparecer” (Dalmir, 2000, p. 176). Según este autor, este punto de vista hace que la narración de la historia de Brasil, fundada en el mito de la armonía de las razas (asunción de la construcción del pueblo brasileño de una unidad que procede de los sucesivos enfrentamientos raciales entre los blancos europeos, los negros africanos y el pueblo amerindio) se presente con un sesgo altamente ideológico. La narrativa basada en el mito de la igualdad racial es una ideología, ya que esconde su verdadera intención: es una forma de ver que tiene como objetivo acabar con el otro; otro que está representado por todo lo que no es blanco, es decir, por el negro africano y la población amerindia, a los que se considera como indeseables y que deben ser diluidos en una mezcla completa y absoluta; en otras palabras, como culturas que deben desaparecer. Esta ideología ligada al mito de la armonía de las razas, se opone a la idea de interculturalidad entendida como “una forma de encuentro entre los sujetos desde una identidad abierta, expuesta” (González, 2008, p. 92), es decir, que no quiere negar ni ocultar las diferencias, ni aspirar a asimilar la desaparición de la diversidad.

En Brasil, esta forma de “ver para hacer desaparecer”, esto es, entender para manipular, detener y eliminar, ha estado generalizada durante siglos en la

academia, a través de sus intelectuales y de la relación entre los líderes políticos y la mayoría de la población, independientemente de su color o clase social. Esta ideología ("ver para hacer desaparecer"), se implantó históricamente, creando así la internalización y la acogida general de la idea de que Brasil es un país bendecido por Dios y privilegiado, ya que se salvó de los desafíos naturales como terremotos, volcanes, tornados y también de retrocesos culturales como los prejuicios, la segregación y todo tipo de conflictos sociales. Se ha creído que Brasil es un país bendecido por Dios a causa de la pretendida ausencia de cualquier tipo de prejuicio y porque su población está impulsada por la espontaneidad y por un espíritu de acogida y aceptación de todas las personas, independientemente de su lugar en la escala social, de su color o de su religión.

Sin embargo, esta idea de que Brasil es un paraíso social y racial no coincide con la realidad, porque los brasileños tratan habitualmente con diferentes situaciones en la vida personal, social y profesional que revelan la existencia de un apartheid social y racial velados. Esta forma sutilmente oculta de apartheid se confirma por el hecho de que la mayoría de la población es desechada sistemáticamente de los beneficios sociales y culturales debido a una mala distribución de los ingresos que hace que Brasil aparezca en pleno año de 2011, como el séptimo país más desigual del planeta y en diciembre del mismo año, como la sexta economía más grande del mundo.

Cada vez es más frecuente encontrar referencias a esta cuestión de la desigual distribución de ingresos en el país en conexión con la cuestión racial como, por ejemplo, encontramos en el portal de noticias ("Diario" "de" Noticias del Senado) de 28/03/2011 en un artículo titulado "A desigualdade social no

Brasil tem causas raciais”, hablando precisamente del caso de que: “O representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), Mário Theodoro, afirmou que a desigualdade social no Brasil deve-se a questões raciais. Para ele, as políticas de combate à desigualdade e à miséria devem levar em conta a postura brasileira de separação entre negros e brancos. A secretaria informou ele, vai realizar ações em parceria com todos os ministérios para colocar a discriminação racial como indicador em todas as políticas do governo. Mário Theodoro participou, nesta segunda-feira (28), de audiência pública da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa (CDH) que avaliou os oito anos de criação da Seppir e o Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/10). Segundo Theodoro, dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontam a existência de duas sociedades brasileiras que vivem com qualidade e padrão de vida diferenciados. (...) Para o representante do Seppir, o país ainda não implantou uma política efetiva para combater a desigualdade social porque não adotou medidas relacionadas a outras políticas, como o combate a discriminação racial. Ele disse que o racismo, o preconceito e a discriminação vêm desde a escravidão e, portanto, a consequente desigualdade social tornou-se natural. Ao considerar o racismo para implantação de políticas públicas, a Seppir, segundo Mario Theodoro, vai trabalhar pela diminuição da desigualdade no país. Afirma ele: “se não fizermos isso, não vamos tocar no cerne da nossa questão, que é a “naturalização” da desigualdade a partir de uma clivagem racial”. (Borges, 2008). Este texto corrobora una conciencia cada vez más extendida de que la desigualdad social en Brasil tiene causas raciales. El valor de esta confesión estriba en que lo dijo

un funcionario del gobierno, encargado de la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR), Mário Teodoro. Para él, las políticas para hacer frente a la desigualdad y la pobreza deben tener en cuenta la posición brasileña de separación entre negros y blancos. Motivo por el que la secretaría va a llevar a cabo acciones en colaboración con todos los ministerios para poner la discriminación racial como un indicador en todas las políticas gubernamentales. El texto señala que "Mário Theodoro participó, el lunes (28), en una audiencia pública de la Comisión de Derechos Humanos y Legislación Participativa (CDH), que evaluó los ocho años de la creación de Seppir y el Estatuto de la Igualdad Racial (Ley 12.288/10). Según Theodoro, los datos del Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA) y el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) muestran la existencia de dos sociedades brasileñas que viven con calidad y condiciones de vida muy diferentes. (...)

Para el representante de Seppir, este país no ha aplicado una política eficaz para combatir la desigualdad social, ya que no tomó ninguna medida en relación con otras políticas, como la lucha contra la discriminación racial. Asimismo sostiene que el racismo, los prejuicios y la discriminación provienen de la esclavitud y por lo tanto la desigualdad social como consecuencia se convirtió en natural. Al considerar el racismo para la implementación de las políticas públicas, SEPPIR, según Mario Theodoro, trabajará para la reducción de la desigualdad en el país. El representante de Seppir dijo literalmente: "Si no lo hacemos, no vamos a tocar el corazón de nuestro tema, que es la naturalización de la desigualdad derivándola de la división racial." (Borges, 2008) (traducción castellana del texto). ¹

Además de señalar los datos sociales de Brasil, el texto antes citado llama la atención sobre una dimensión de la realidad que se oculta intencionadamente en el curso de la historia de Brasil a través del mito de la "igualdad racial". Esta dimensión es lo que el representante de la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR), Mário Theodoro, citado en el texto del "Portal de Notícias do Senado" (Borges, 2008) llama "naturalización". El mito de la igualdad racial se convierte en una ideología precisamente porque oculta la parte central de la verdad: que las relaciones humanas en Brasil no son socialmente justas y por lo tanto ni siquiera llegan a ser humanas. Denegar los conflictos y afirmar la coexistencia pacífica dentro de las relaciones sociales en Brasil es negar los hechos históricos que apuntan a las diversas formas de resistencia de los negros durante la esclavitud (que a pesar de su abolición legal en 1888 aún persiste en la práctica en muchas regiones de Brasil).

Entre las diversas formas de resistencia en el pasado, podemos citar los conflictos directos entre amos y esclavos ampliamente expuestos en la literatura brasileña, especialmente en las obras de Jorge Amado, las fugas constantes y todo el aparato colonial con el fin de capturarlos a través de sus "cazadores" llamados "capitães do mato" (capitanes de los bosques). Entre las fugas organizadas con el fin de escapar de la esclavitud que se caracterizaba por la represión, mencionamos aquí las fugas que permitieron la formación de comunidades compuestas por esclavos fugitivos (Quilombos) que escapaban al control de sus amos. Los negros que lograban la fuga del régimen de esclavitud en Brasil no eran pasivos como era costumbre aparecer en los informes de las narraciones de la enseñanza oficial de la historia de Brasil, a

través especialmente, de los libros didácticos. Por el contrario, los negros que lograron escapar de la esclavitud elegían lugares de difícil acceso para impedir su captura. Los quilombos no albergaban sólo los negros, sino también a otros sectores marginados de la sociedad de la época como los indígenas y los prófugos de la justicia. En cuanto a la capacidad de resistencia y supervivencia, el más destacado fue el “Quilombo dos Palmares”, ubicado en la Serra da Barriga, actual región del estado de Alagoas. Este Quilombo que se originó a finales de 1590 y se convirtió en una especie de confederación que abarcaban pequeñas comunidades de esclavos fugitivos, resistió valientemente a los ataques de 18 expediciones patrocinadas por los dueños de esclavos y los gobiernos locales. Finalmente, después de una resistencia de 42 días a los ataques de 9000 hombres y seis cañones al mando del explorador Paulo Domingos Jorge Velho, los “Quilombo dos Palmares” fue destruido en el año 1692 y su líder Zumbi fue capturado y asesinado el 20 de noviembre 1695, con la cabeza expuesta en un lugar público para servir como una advertencia a los esclavos que intentasen escapar del sistema de la esclavitud.

Los negros esclavizados legalmente durante más de 300 años (1530-1888) todavía no han conquistado y consolidado su liberación definitiva porque la ley que les concedió la libertad se recubrió con una formalidad que les dio el derecho a salir del yugo de sus amos, pero no les dio la posesión de cualquier porción de tierra o de otros bienes que pudiera facilitar su liberación económica, social y política. Por lo tanto, podemos afirmar que aún persiste en Brasil una esclavitud de modo velado, que abarca no sólo los negros pero la gran mayoría de la población de bajos ingresos. Esta forma sutil de esclavitud es plena de conflictos (hasta poco escondidos por la desorganización de los

trabajadores pobres) pero es defendida mui sutilmente por una mentalidad de esclavo presente en las elites brasileñas (representada por los dueños de los medios de producción) que no se han preocupado en generar las condiciones reales para la inclusión de la población a los bienes materiales y culturales necesarios para su supervivencia física y psíquica. Sólo a partir del mes de junio de 2013 la población joven de todo Brasil (blanca, negra e indígena) inició una protesta generalizada con las demandas culturales, políticas y económicas.

Las preocupaciones y demandas de los manifestantes que inundaron las calles en todo Brasil especialmente durante el mes de junio de 2013 revelaron algunos de los conflictos ocultos con el estado que son presentados y discutidos en esta tesis doctoral. Los jóvenes que protestaban en las calles portando pancartas con diferentes lemas como "el gigante ha despertado" e el estilo brasileño (jeitinho brasileiro) ha terminado" demandan de los gobernantes el derecho a la verdadera paz a través de la reforma social, política y económica, con una distribución justa de los ingresos.

Según lo sugerido por Mário Theodoro en el Diario del Senado, la negación de la existencia de conflicto entre clases sociales en Brasil se conecta con la ideología de la naturalización de la desigualdad social que justifica la miseria de gran parte de la población, especialmente la población negra a través de mitos articulados y revelados con fines de mantener el "status quo" de una elite que se organiza a partir de una política con fines de mantener el 'status quo' de una elite que se organiza a partir de una política que no incluya los valores morales y éticos de la justicia, la responsabilidad y la solidaridad. No hay otra manera de superar este "estado de cosas" y permitir un verdadero encuentro "entre culturas" dentro de la cultura brasileña si a los brasileños

no se les dan las condiciones para un acceso equitativo a los bienes materiales y culturales. Criticar la naturalización de lo social como ya se ha mencionado en el texto del periódico Noticias del Senado, es de importancia fundamental para ser viable la construcción de una cultura común guiado por la justicia social, que es condición irrenunciable para el establecimiento de una paz real.

Soporta también la reflexión sobre los conflictos que se encuentran en la sociedad brasileña y que están ocultos por el mito de la democracia racial, un texto escrito por Frei Beto, el columnista brasileño y ex asesor del ex presidente Lula. Este texto sitúa a Brasil como el séptimo país más desigual del mundo y se adjunta al final de este trabajo doctoral. La crítica de la "fábula de las tres razas" es muy importante y necesaria para que se viabilice una propuesta de diálogo plausible entre las distintas culturas que componen la amalgama de lo que se titula la cultura brasileña. Un diálogo que implica un encuentro con un determinado tipo de relación entre las diferentes formas de expresión de ser brasileño. Un encuentro que requiere un diálogo continuado entre diferentes y legítimas formas de ver y experimentar las realidades subjetivas, intersubjetivas, sociales, políticas, económicas y religiosas. Un diálogo que no niega las diferencias entre los tres pueblos de la cultura brasileña, y no trata de eliminarlos a través de una mezcla orientada con el fin con el fin de hacer desaparecer las marcas históricas de una relación tensa entre los conquistadores blancos, los pueblos indígenas brasileños y africanos traídos a la fuerza a Brasil a vivir como esclavos durante más de tres siglos.

El negro brasileño esclavizado por más de 300 años (1530-1888) aún no ha ganado su liberación final. La ley que concedió la libertad a los esclavos les dio el derecho a salir del yugo de sus amos, pero no les otorgó ningún derecho

a la posesión de una porción de terreno u otra propiedad que les permitiese autoafirmación económica, social y política. Por lo tanto, se puede decir que a pesar de la liberación de los esclavos en Brasil continuaron existiendo una especie de esclavitud permeada por conflictos sutilmente velados, defendida por una mentalidad de esclavos que todavía está presente en las elites y en su orientación política. Hasta hoy, estas élites no se en generar y gestionar condiciones incluyendo la población pobre. Elites brasileñas aún no se ocupan en dar al afro descendiente acceso a los bienes materiales y culturales necesarios para su supervivencia física y psíquica, creando así las condiciones reales de la lucha contra la desigualdad estructural a través de una mejor distribución del ingreso. Sólo a partir del mes de junio de 2013 jóvenes de todo Brasil iniciaron una protesta generalizada con agendas impronta cultural, política y económica. Los jóvenes manifestaban las principales preocupaciones planteadas en esta tesis doctoral. Llevaban pancartas con diferentes lemas como "El gigante ha despertado", "O jeitinho brasileiro" (el estilo brasileño) enceró. Las pancartas exigían la inclusión de temas sociales en la agenda de los políticos brasileños, es decir, una reforma política que privilegiase la justa distribución de los ingresos. Las pistas exigieron la inclusión de temas políticos en sus agendas a la igualdad social y económica como la distribución justa de los ingresos. Las élites gobernantes se sorprendieron con este fenómeno social raro porque no esperaban que conflictos de siglos, velados y reprimidos dentro de la cultura brasileña, pudieran pasar a primer plano, en forma de manifestaciones difusas en todo el territorio nacional.

La salida de los jóvenes a las calles en protestas que están más allá del control de las autoridades son las consecuencias de la negación de los

conflictos en la sociedad brasileña, que a su vez proviene de una ideología de la naturalización de los datos culturales.

Según lo sugerido por Mário Theodoro en el Diario del Senado, cuando él habla del peligro de la naturalización de los datos culturales, la negación de la existencia de conflictos entre las clases sociales en Brasil proviene de la ideología de la naturalización de la desigualdad social que justifica la miseria de gran parte de la población de bajos ingresos, especialmente de los negros pobres. Esa ideología es articulada a través de los mitos con el fin de mantener el 'status quo' de una élite que se mantiene en el poder debido a políticas que aún no incluye los valores morales y éticos de la justicia, la responsabilidad y la solidaridad. No hay otra manera de superar este "estado de cosas" y lograr un encuentro genuino "entre culturas" si las políticas públicas en Brasil no crear las condiciones para que todos los brasileños tengan igualdad de acceso a los bienes materiales y culturales. También corrobora esta reflexión sobre los conflictos presentes en la sociedad brasileña y oculta por el mito de la democracia racial, el texto escrito por el columnista brasileño y ex asesor de Lula en su primer mandato, Frei Betto, en el que, como hemos señalado antes, colocaba a Brasil como el séptimo país más desigual del mundo.

Es necesaria la crítica de la fábula las tres razas como condición previa para una propuesta creíble para el diálogo entre las distintas culturas que componen la amalgama de lo que se denomina cultura brasileña. Un diálogo que implica "encuentro" con un cierto tipo de relación entre las diferentes formas de expresión de ser brasileño. Un encuentro que requiere un diálogo continuo entre diferentes y legítimas formas de ver y experimentar las

realidades subjetivas, intersubjetivas, sociales, políticas, económicas y religiosas. Un diálogo que no niega las diferencias entre los tres pueblos de la cultura brasileña, ni trata de eliminarlas a través de una mezcla orientada con el fin de hacer desaparecer las marcas históricas de una relación tensa entre los conquistadores blancos, los brasileños nativos y pueblos africanos traídos a la fuerza a Brasil a vivir en condiciones similares a la esclavitud durante más de tres siglos.

En este sentido, esta tesis no propone una relación de diálogo de "cualquier tipo, sino un diálogo en torno a la manera de entender la interculturalidad como "espacio moral"; un Espacio para el que se requiere una razón encargada dar cuenta de una calidad del cambio - como escenario del entre culturas - que se traduzca en el empeño de efectuar una convivencia en paz (...). Este escenario de "entre culturas" a que se refiere el autor en el texto antes presentado constituye un espacio público que se encarga de comprender racionalmente y no de forma religiosa o mítica (con su carácter ideológico) los intersticios del encuentro entre los tres pueblos que se acercaron para efectuar intercambios culturales y formar un solo "ethos" llamado "ethos brasileño". . Este espacio público no se limita a ver sólo los conflictos inherentes en el encuentro entre las tres diferentes formas de expresión del ethos cultural brasileño. Este espacio público sería también responsable de la transmisión de las demandas políticas de un encuentro entre culturas. En palabras de González: "un espacio de "encuentro" y no un espacio de "superación" de una cultura por otra, ni tampoco el registro del nacimiento de una nueva cultura o de un ser – en el sentido de una esencia – intercultural" (González 2008, p 19).

Ramón Panikkar entiende la noción de interculturalidad como una relación dialógica que implique "contraste" y el intercambio de ideas, pero no termina ahí, ya que supone sobre todo escuchar el otro que no es sólo un sujeto cognitivo, sino también un sujeto psíquico, afectivo y social. En consecuencia, el encuentro intercultural que no es negar los conflictos entre sujetos supone que se establezca diálogo dialogal y no simplemente diálogos dialécticos. En palabras de Panikkar, esto significa que "el diálogo dialéctico presupone la racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, un juez por encima de las partes implicadas. Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera: no como la confrontación de dos logos (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sin más bien como un *legein* (encuentro) de dos dialogantes que se escuchan recíprocamente y se escuchan para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, lo que quiere decir. A esta segunda forma dialéctica la denomino diálogo dialogal" (Pannikkar, 2006, p. 31). Pues bien, en este contexto se puede afirmar que la historia de Brasil, es decir, los encuentros que permitieron la formación del hombre brasileño no se realizaron en forma de "diálogos dialécticos", ni de "diálogos dialógicos". El fenómeno de los encuentros entre culturas en Brasil no fue, por lo tanto, permeado por la interculturalidad sino mediante la superposición de una cultura hegemónica (la cultura de los europeos portugueses) sobre las otras dos otras culturas (indígena e africana).

Para entender mejor cómo ocurrieron los encuentros entre los tres pueblos que formaron el pueblo brasileño, destacando las tensiones y los conflictos, y explicando cómo se ocultaron estos conflictos, vale la pena realizar

sinécticamente una descripción del origen y evolución de lo que se ha llamado la "fábula de las tres razas." Se puede entender así que, "aunque es difícil de captar el momento exacto de la preparación de un mito en particular, presentado y experimentado como algo eterno e inmutable, la fábula de las tres razas en Brasil puede ser determinada históricamente en su origen". (Ortiz, 2006). Para Ortiz, en sintonía con el pensamiento del antropólogo Roberto Da Matta, fue en el paso entre el siglo XIX y el siglo XX donde se consolidó la fábula de las tres razas, en un contexto de profundos cambios en la sociedad brasileña, que pasó de una economía esclavista a otra de tipo capitalista, y que también sufrió el cambio del paso de una organización monárquica a otra republicana. Con todo ello, se trataba de resolver el problema de la mano de obra que ya no se ajustaba a las nuevas demandas de la sociedad, fomentando de esta manera la inmigración europea. (Da Matta, 1981).

De ahí que digamos que el mito del mestizaje de las tres razas surgió de modo ambiguo porque existían en el momento de su aparición dificultades prácticas para su realización, es decir, para una unión armoniosa entre los tres pueblos. De hecho, el mito no se podía ritualizar porque no existían las condiciones materiales para llevarse a cabo. Las condiciones eran puramente simbólicas. La literatura brasileña de la época revela esta dificultad y esta ambigüedad presentes en el mito del mestizaje. En la novela "O Cortiço", de Aluísio Azevedo, publicado en 1880, por ejemplo, quedan claros los retos a los que se enfrentan los intelectuales de la época a la hora de interpretar la sociedad brasileña, especialmente cuando se trata del tema del encuentro armonioso de los tres pueblos constitutivos de la cultura brasileña.

En esta novela de Aluizio de Azevedo, uno de sus personajes centrales, llamado Jerónimo, es un inmigrante portugués que llega a Brasil con todas las características asignadas a la raza blanca en el momento, es decir, fuerte, valiente, trabajador, decidido, persistente, racional, calculador, cuya aspiración era fundamental para ascender socialmente. Sin embargo, la novela presenta el gran conflicto que vive el personaje de Jerónimo al migrar desde Portugal a Brasil y tratar de lograr sus metas. A pesar de su determinación, el individuo tendrá que interactuar con la nueva cultura completamente diferente a la suya, y para hacer esto mediante la aproximación socio afectivo con un típico brasileño (una mulata llamada Rita Bahiana), Jerónimo, que es el portugués, se “abrasileira”, es decir, tiene que convertirse en un brasileño.

En este sentido, se puede decir que en su interrelación con el diferente, el inmigrante portugués tendrá que hacer concesiones e intercambios simbólicos que, desde el punto de vista del novelista, altera radicalmente su configuración sociocultural primaria. El migrante Jerónimo cambia su guitarra por el “violão baiano (guitarra de Bahia) y cambia también su aprecio por el fado portugués a favor del ritmo de la samba. Se convierte en lo contrario de lo que era a su llegada a Brasil. De ser un joven trabajador y valiente, pasa a convertirse en un joven tímido y perezoso; y de ser una persona organizada y calculadora pasa a convertirse en un ser que se acostumbra a la extravagancia y el desorden. En buena medida, puede decirse que todos esos cambios le convierten en un ser vencido; en un perdedor desde el punto de vista económico y social; en otras palabras, se convierte en un brasileño.

Otro personaje de la novela, llamado Joao Romao, un portugués también calculador y ambicioso, a diferencia del personaje de Jerónimo, logra

ascenso social y económico en Brasil. La razón por la que Joao asciende en la escala social se debe a su tesón por no dejarse “abrasileirar” (convertirse en brasileño) como su compatriota, no permitiendo una relación afectiva y profunda con su amante, la negra Bertoleza, con quien convivió la mayor parte de su vida. A partir del análisis de estas dos actitudes que reflejan dos modos de ser y de comportarse, incluso en las relaciones amorosas, lo que se pone de relieve en esta novela de 1880 es la sima que separa las actitudes y modos de ser del mestizo de las características de los pertenecientes a la raza blanca. Incluso, hay muchos intelectuales brasileños de finales del siglo XIX que veían en estas modalidades de ser del mestizo el punto de ruptura con el desarrollo del capitalismo en Brasil, porque la identidad forjada en el mestizo era considerado por ellos como ambigua, es decir, era una identidad que reunía en sí misma los aspectos positivos y negativos de las razas que se cruzaban.

El siglo XX trajo nuevas perspectivas. Desde sus inicios se produjeron cambios significativos en el escenario brasileño, entre otros, la aceleración de la urbanización, la creciente industrialización, el desarrollo de la clase media y el proletariado urbano, la aparición del movimiento cultural modernista y la Revolución de 1930 para ayudar al estado a buscar la consolidación del desarrollo social. Dentro de este contexto histórico de cambios significativos, las teorías de sesgo racista se vuelven obsoletas y surge una demanda de superar estas teorías y lograr una nueva idea de interpretar la identidad brasileña de una manera más adecuada a los nuevos tiempos. En este sentido, la obra de Gilberto Freyre, especialmente "Casa Grande e Senzala" y las obras de Sérgio Buarque de Holanda, sobre todo "Raíces de Brasil" sirven como

"respuestas" a las demandas sociales de estos inicios del siglo XX a los que acabamos de aludir.

Para Ortiz, la obra de Freyre es una reedición del tema racial como una lectura clave para entender el Brasil. Freyre retoma este tema ya no en términos raciales, como querían Nina Rodrigues y Euclides da Cunha. El enfoque de Freyre se apropia de la antropología cultural de Franz Boas (1848 - 1942) para pasar del concepto de raza al de cultura. Este nuevo enfoque elimina las dificultades anteriores asociadas a la hipotética herencia atávica del mestizo y permite mantener cierta distancia entre las dimensiones biológicas y sociales, por lo que es fértil el análisis de la sociedad brasileña. Para enfatizar la importancia del nuevo enfoque de Gilberto Freyre, señala Ortiz que Freyre logró cambiar la negatividad del mestizo convirtiéndola en positividad, permitiendo así la realización del dibujo de los contornos de una identidad que se está produciendo en Brasil. Para él, "el mito de las tres razas se convierte en plausible y puede actualizarse a sí mismo como un ritual. La ideología del mestizaje, que estuvo atrapada en las ambigüedades de las teorías racistas, cuando es reelaborada y puede extenderse socialmente y convertirse en el sentido común, que se celebra ritualmente en las relaciones cotidianas, o en grandes eventos como el carnaval y el fútbol. Lo que fue mestizo se convierte en nacional." (Ortiz, 2006, p. 41). En consecuencia, resulta que a partir del desarrollo y la internalización del mito de las tres razas, es decir, debido a la ritualización del mito por el "sentido común" (la población en general) aparecerán ambigüedades y dilemas, pues el mito, al tiempo que permite a todos a reconocerse como nacionales, también oculta los conflictos raciales que siguen presentes en la sociedad brasileña.

**PARTE III: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA COMÚN
BRASILEÑA ¿UNA ALTERNATIVA POSIBLE?**

CAPÍTULO 6.- EL VALOR DE 'LO COMÚN' EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CULTURA BRASILEÑA

6.1.- Aproximación al concepto de lo 'común'

En su libro "O Diálogo entre Culturas: do universal ao multiculturalismo", el filósofo François Jullien (JULLIEN, 2009) hace una diferenciación entre los concepto de "común", "universal" e "uniforme". Para él el término "común" no es de naturaleza estrictamente lógica, ni económica pues no es derivado directamente de la razón o la producción. El universal es un concepto de la razón que emerge de la tradición europea e se relaciona a la elevación del pensamiento e con la propia ciencia y se organiza a partir de la lógica de lo prescriptivo y podría suscitar la rebelión propia de la singularidad. El uniforme, a su vez, no es un concepto de la razón, sino de la producción. La única racionalidad que pode ser atribuida al uniforme es de la gestión y de la economía. El uniforme se basa en la imitación y tiene como objetivo calmar las resistencias. Se produce así la estandarización pero también el choque con la cuestión de la diferencia. El concepto de "común", en cambio, es una idea política que une a todas las personas que participan o comparten algo. Es de naturaleza política, porque lo compartido es lo que permite al sujeto ejercer su ciudadanía, es decir, su pertenencia a la polis; le permite ocupar el espacio de la ciudad y así

ejercitarse en la política, donde se realizan los intercambios, el diálogo, las opciones y las decisiones de los valores seguidos por todos o la mayoría. En su dimensión política sugiere la discusión de los valores de sentido común que pueden y deben ser asimilados, compartidos y experimentados comunitariamente por los individuos en el interior de una cultura determinada.

Lo “común”, pues, no es lo “que se parece a...”. Se le comprende por su relación con la noción de pertenencia, que conforma la comunidad y puede legitimarse por su progresión gradual, delineando los niveles sucesivos de comunidad a los que un individuo o grupo puede ser integrado. Es un término jano, de doble cara; es al mismo tiempo inclusivo y exclusivo, pues al incluir determinado perfil, puede excluir otro, por negación. Para Julien, por tanto, (Rrücker, Thaís e Simas, Vinicius. Revista FILOSOFIA – REPORTAGENS, n. 89. 2013), la tendencia histórico-filosófica del común es más fuerte en el sentido de que permite abrirse y no cerrar. En este sentido, lo común evoluciona desde un espacio de inclusión y de convergencia, a un espacio en el que las particularidades se diluyen y los intereses privados mueven sus contradicciones en igualdad de condiciones, con transparencia, posibilitando así la emergencia del diálogo y de la política. Lo común es, así, el espacio en el que poder transitar a la apertura al otro, a los demás.

La idea de lo ‘común’ así descrita, implica que la elección de los valores que pueden y deben ser compartidos por los individuos dentro de una cultura debe ser presentada para su discusión, deliberación y aceptación. Esto significa que no hay un imperativo categórico moral que imprime el “deber de ser” de los miembros de una cultura particular. En sus intercambios simbólicos, los sujetos eligen estos o aquellos valores, sin minimizar o maximizar la

importancia de unos sobre los otros, en una especie de visitación circular de valores, teniendo en cuenta su experiencia en las demandas de los contextos en los que se insertan en un tiempo y en un lugar determinados.

En una entrevista titulada “Diálogo para o respeito das diferenças”, concedida a la Revista FILOSOFIA en 2013, el filósofo François Julien hizo consideraciones importantes para la comprensión del concepto de “lo común” que ha sido cuidadosamente desarrollado por él en su obra “O Diálogo entre Culturas: do universal ao multiculturalismo”. La entrevista está recogida en la parte final de este trabajo en el Anexo 3, con la siguiente referencia: Rücker, Thaís e Simas, Vinicius. Revista FILOSOFIA – REPORTAGENS, n. 89. 2013. (<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/43/artigo162140-3.asp>).

6.2.- Referentes a tener en cuenta

De lo anteriormente dicho, se puede concluir la importancia que tiene la dimensión política de los intercambios culturales en la construcción de una cultura común. Dicha construcción pasa, en principio, por la conciencia del sentido y de la vitalidad de la comprensión y de la experiencia de lo “común” para la preservación de la vida humana; una vida que no sea una mera vida, sino una vida buena “entre todos”, “con todos” y “para todos”. Tal conciencia, necesaria para la instauración de lo “común”, no pasa todavía, prioritariamente por la lógica aristotélica tradicional, fundada en el principio de no contradicción, sino más bien por una lógica de complejidad que sea capaz de asimilar la idea de que “um mais um é sempre mais que dois” (“uno más uno es siempre más

de dos”), como dice la música “O sal da terra”, del cantante brasileño Beto Guedes (Anexo 2).

6.2.1.- Categorías psicológicas: conciencia, rememoración y distanciamiento.

Aplicando la complejidad inherente a la lógica de la música de Beto Guedes, se puede decir que la formación de una cultura “que quiera ser brasileña” pasa también por la aceptación de que cierto valor puede “ser y no ser” al mismo tiempo “y” en el mismo espacio de re-significaciones constantes de sentidos. Las elecciones de los individuos en el juego de negociaciones con lo diferente, no se deben hacer sólo por el criterio de exclusión (afirmación de cierto valor cultural a través de la negación de otro valor dentro del propio grupo) o sólo por el criterio de asimilación de lo mejor que puede existir en cada uno de los modos experienciales o valores morales y culturales de cada uno de los grupos o pueblos (en el caso brasileño, el esclavo indígena, los africanos y el conquistador portugués). Los valores de los tres grupos (pueblos) deben ser tratados en una negociación pragmática que tenga en cuenta los contextos específicos y la viabilidad de uno u otro valor con respecto a su plausibilidad de respuesta simbólica a las demandas contextuales y humanas.

Una cultura común implica, pues, la dialéctica del yo y del tú, y no un rechazo a priori de uno de esos elementos. Es necesario crear las condiciones, alentadas y garantizadas por el Estado, por las que los individuos se encuentran e interactúan en su singularidad y diversidad siendo capaces de

expresarse a través de una coexistencia solidaria con otras expresiones culturales que se encuentran en sus alrededores.

Los individuos deben ser informados y capacitados para desarrollar sus habilidades personales que les permitan reconocer y afirmar las diferencias, permitiendo que la divergencia en términos de expresiones culturales e interpretaciones se manifieste. En segundo lugar, para poder hablar de 'cultura común' hay que referirse a la posibilidad y la exigencia de crear las condiciones y posibilidades plausibles para que los conflictos se manifiesten y puedan así ser asumidos como existentes. Por último, para la posibilidad de configurar una 'cultura común' es preciso reclamar el respeto de los rasgos relativos a la singularidad de cada uno de los individuos, sin tener que ser universalizados en aras de conseguir 'lo universal'. Lo universal es la búsqueda constante del desarrollo de una capacidad inteligente y creativa para hacer frente a las tensiones y conflictos que surgen de los esfuerzos de gestión de los intereses distintos de los sujetos culturales. Es esencial, pues, que se aliente la comunicación entre las diferentes culturas para reforzar los pilares de una sociedad multicultural. (Touraine, 1997, p. 240 - 245).

Pero puede ocurrir que este encuentro intercultural por parte de una cultura determinada conlleve su absorción por otra cultura que tenga características más universales. El reconocimiento de la diversidad cultural con el fomento de actitudes de tolerancia hacia el otro a través de las instituciones aún siendo de vital importancia para una convivencia pacífica y respetuosa, no garantiza por su propio peso que, al final, no termine en una acción de absorción de las culturas minoritarias en aras de la cultura más universal que se propone como 'lo común'. Es urgente, por tanto, establecer una

comunicación o diálogo que no debe hacerse entre los grupos culturales, sino más bien entre los comportamientos colectivos que buscan resolver estos problemas básicos. Esto es fundamental. Una interpretación plausible de este punto de vista nos lleva a la idea de que, además de reconocer la legitimidad de las diferencias y su carácter permanente, es importante tener en cuenta que esto no es suficiente para el diálogo intercultural. Puede ser que intelectualmente se reconozca la existencia del diferente y su necesidad de seguir existiendo como tal (la presencia de la categoría "conciencia") pero, al final, puede suceder la superposición de los estilos de vida y la interpretación del mundo más expresiva y equipada con mecanismos más sofisticados para adaptarse y sobrevivir a los conflictos emergentes. El más fuerte y hegemónico puede sustraer los más débiles y dependientes como ha sido el caso del cambio de la cultura en Brasil desde la llegada de los conquistadores portugueses. Es necesario ir más allá del reconocimiento de las diferencias en el diálogo intercultural, reconociendo también la existencia del parentesco más o menos distante entre culturas. El mantenimiento del "distanciamiento" entre las culturas con el fin de lograr un diálogo intercultural no es suficiente porque produce "distanciamiento", impidiendo así un reordenamiento del mundo que dibuje los pilares para el diálogo entre las diferentes culturas y evitando la superposición de un grupo hegemónico sobre el otro por el poder económico que rige los intercambios en general en nuestra sociedad global y del consumo. Para Touraine,

"[...] el supermercado sería la expresión más positiva del multiculturalismo reducido a la diversidad de las demandas. (...) La libertad de intercambio y compra no impide ni la discriminación ni segregación, (...) parte

de una constatación: la sociedad de masas y las identidades culturales están separadas cada vez más, en lugar de la disolución del segundo en el primero. El problema de la comunicación intercultural no se rige por la globalización económica" (Touraine, 1997, p. 245).

En esta línea de pensamiento, se puede decir que una de las categorías claves para la construcción de una sociedad común que puede capturar, filtrar y gestionar las similitudes y las diferencias en el proceso de un intercambio cultural equilibrado y justo, sin superponerse una expresión cultural sobre otra, sería, en primer lugar, un reordenamiento del mundo a través de la reconstrucción del sujeto. Para que esto sea posible es necesario apropiarse de los dos elementos fundamentales: la rememoración y el distanciamiento. La rememoración rescataría la experiencia del sujeto que estaba ausente, ignorado y distante. Mientras que el distanciamiento implica la formación de cada uno de nosotros como un individuo que no se confunde con nuestro Ego, como una especie de viaje rítmico de encuentros que ayudan a los viajeros distanciarse de su situación social" (Toraine, 1997, p. 248). La constitución de este tipo fuerte de sujeto capaz de llevar a cabo este doble movimiento de rememoración y distanciamiento al que se refiere el autor está todavía en construcción.

Lo que se puede ver hoy en día, desde nuestras reflexiones en este trabajo, es la existencia de un hombre debilitado por la racionalidad instrumental, que no está inmune a los procesos de los cambios culturales provocados por la globalización económica que dicta sus normas de producción y consumo, independientemente de la diversidad de las expectativas y valores de cada grupo o de cada cultura. No hay cómo ser

inmune a las influencias. Todos estamos afectados de una manera u otra. Los cambios se producen constantemente, esto es un hecho. Lo que se necesita hacer es buscar medios plausibles y justos para crear las condiciones, las normas y las reglas destinadas a la administración de los cambios y no exacerbar el radicalismo y el conflicto, lo que llevaría a los grupos a rechazar la posibilidad de intercambios culturales. En un mundo globalizado como el actual, esto significaría la segregación y la consiguiente destrucción de todos los valores culturales que consolidan la identidad cultural y, por último, el propio grupo.

La existencia de una cultura común, es decir, la que permite a la gente coexistir pacíficamente con sus diferencias requiere el elemento del distanciamiento, pero también y sobre todo el rescate de la experiencia de los sujetos hacia una comprensión general de la importancia y vitalidad de los valores aportados por la cultura a la que pertenece el individuo. Todavía se necesita la reapropiación y la redefinición de los valores de la persona, internamente por la autocrítica, y externamente mediante la apertura del individuo al encuentro y el diálogo con los significados presentes y otras expresiones culturales. Esto se realiza mediante la aceptación de la importancia de las otras redes de significados para la existencia pacífica de todos, desde el uso de las múltiples dimensiones de la inteligencia humana en sus aspectos intra-subjetivo e intersubjetivo de acuerdo con la teoría de las inteligencias múltiples del psicólogo cognitivo Gaarder, que sostiene que: “existem evidências persuasivas para a existência de diversas competências intelectuais humana relativamente autônomas abreviadas daqui em diante como 'inteligências humanas'. Estas são as 'estruturas da mente' do meu título.

A exata natureza e extensão de cada 'estrutura' individual não é até o momento satisfatoriamente determinada, nem o número preciso de inteligências foi estabelecido. Parece-me, porém, estar cada vez mais difícil negar a convicção de que há pelo menos algumas inteligências, que estas são relativamente independentes umas das outras e que podem ser modeladas e combinadas numa multiplicidade de maneiras adaptativas por indivíduos e culturas." (Gaarder, 1994, p. 7).

Múltiples son los individuos y variadas son las culturas y las posibilidades que cada individuo tiene de mirar críticamente sobre las diferentes formas de estar en el mundo, incluyéndose a sí mismo como un ser en el mundo, interactuando con otros seres. Tal interacción parte de una opción racional y se debe explicar a partir de un enfoque respetuoso combinado con un distanciamiento crítico del otro, cuyo objetivo final es la viabilidad de un diálogo intercultural que tenga en cuenta los puntos en común, a partir de la alteridad y del trato del otro como radicalmente otro; es decir, sin eliminar jamás las diferencias culturales. Tarea hercúlea, pero viable, a largo plazo.

En Brasil, las interacciones entre los sujetos han sido alentadas desde el inicio del proceso de colonización por intereses ideológicos y no por razones de altruismo o solidaridad. Por eso se fomentaron los intercambios, o por mejor decir, se llevó a cabo el mestizaje entre grupos con el objetivo de favorecer el blanqueamiento del pueblo brasileño. La idea que subyacía a esta ideología se escondía tras el tópico: cuanto menos oscuro, mejor. Lo mejor indicaría así una purificación lenta y progresiva de la raza, tratando de eliminar todos los rastros de la cultura indígena y negra que recordase la esclavitud.

Además, esta idea también tenía la intención de reafirmar la superioridad de la cultura de los colonos blancos, propietarios de los medios de producción. Para los negros e indígenas, pobres y totalmente desposeídos de los medios de producción, era condición de supervivencia aspirar a la movilidad social y política y acercarse al poder, que simbólicamente pertenecía al blanco.

Blanquearse – llegar a ser lo más blanco posible - era un medio de supervivencia, de ascenso social, y de "status". En este sentido, se puede ver que en Brasil, blanquearse se hizo conveniente para los negros y fue tolerado (incluso alabado) por los blancos. No en vano, incluso hoy en día, sigue existiendo una idealización de la belleza morena. Sin embargo, este carácter ideológico del blanqueamiento ha entrado en crisis como consecuencia del debilitamiento de la identidad brasileña. La crítica tanto del tópico del blanqueamiento como de la idea del brasileño como un tipo amable y acogedor proviene y tiene como objetivo denunciar la presencia de una suerte de ethos brasileño hecho de pasividad y cuyo cometido es la aceptación incondicional de la dominación política y económica en una sociedad de mentalidad servil. Tal ideología también tiene la intención de consolidar y mantener el *statu quo* de una élite privilegiada en detrimento de la creación de un imaginario de renuncia del pueblo brasileño, en especial por parte de las clases económicamente desfavorecidas, expresado en actitudes y expectativas de una aceptación de todas las formas de explotación que se inician y se cultivan en Brasil desde el comienzo de la esclavitud. La historia de la creación de una ideología de blanqueamiento es un hecho.

Por otro lado, la población asimiló la práctica del mestizaje como un deseo, una aspiración, un ideal que va más allá de los dispositivos de cualquier ideología, convirtiéndose, así, en un sueño, casi en una fijación en su imaginario. A pesar del carácter sutil de indicador de mantenimiento de las relaciones amo-dueño / esclavo de la época de la esclavitud, en esta atracción de Brasil por el mestizaje, también se da cuenta de la existencia de los gérmenes de las condiciones básicas para el acercamiento amistoso entre los diferentes, es decir, para la promoción del espíritu de tolerancia, de manera visceral y no racional.

El intercambio comienza a suceder a un nivel de tal cercanía que lleva casi a la desaparición de esas diferencias básicas que, en principio, podrían conducir al distanciamiento y la destrucción de lo otro en cuanto tal. Mientras tanto, las cuestiones vitales desde un punto de vista psicológico, configuran una fuerza de atracción que se opone a la marea de destrucción y eliminación del otro, con un enfoque que llega a la asimilación del otro en mí (y yo en el otro) mediante convenios formales o informales, y mediante un sin fin de posibilidades para la afirmación de un ethos erótico o de un ethos de la atracción por el diferente, por el extranjero.

El deseo (Eros) de acercamiento al “diferente” de manera visceral conduce a una doble muerte, (que en este caso es voluntaria): a la muerte de mi exclusivismo cultural (o formas únicas y propias de estar en el mundo con los demás) y también a la muerte del exclusivismo del otro, generando así un “tercero” o una síntesis de deseos que permanecen vivos y muertos por el deseo mayor de la interacción y de la superación constantes.

Uno de los pilares sobre los que se puede construir y mantener una cultura auténticamente brasileña, fundada en el intercambio cultural, se refiere a la urgencia de pasar de una “conciencia de individuo” a una “conciencia de sujeto”. La “conciencia de individuo” es aquella que moviliza al brasileño en el sentido de buscar sus derechos por medio de negociaciones estrictamente individualistas e inmorales, como el caso del ya mencionado “jeitinho brasileiro”. La “conciencia de sujeto”, en cambio, es aquella que conforma la parte interna de cada ser cuyo movimiento se configura por la resistencia, el conflicto, el debate de ideas y, que es capaz de forjar así una conciencia personal y colectiva de autoafirmación y auto apropiación que requiere responder a la pregunta: ¿quién soy intrínseca y originalmente? ¿Soy indígena, europeo, africano? ¿Soy una mezcla de estos tres pueblos?

Las respuestas a tales preguntas podrían llevar al individuo a comprenderse a sí mismo como un ser “en vías de”, es decir, como identidad esencialmente abierta, en construcción. En este sentido, los individuos se tornan sujetos al tomar posesión de su historia anterior (por medio de rememoración, esto es, de la revisitación de su propia configuración como e sujetos plenos en el sentido dado por el sociólogo Alain Touraine: “Só nos tornamos plenamente sujeitos quando aceitamos como nosso ideal reconhecer-nos – e fazer-nos reconhecer enquanto indivíduos – como seres individuados, que defendem e constroem sua singularidade, e dando, através de nossos atos de resistência, um sentido a nossa existência. (Touraine, 2006, p. 123).

La emergencia del sujeto en el individuo se presenta como la propulsión de cada individuo que se deja interpelar por la dimensión social de la realidad

respondiendo así a su vocación a través de la invitación o la llamada de las demandas sociales de su entorno. De esta manera, se inserta en una lucha por el reconocimiento de sí mismo en su singularidad como ser de derechos. Puede verse así que la construcción del sujeto social se hace por la impregnación de encuentros y desencuentros, lo que le permite emerger entre la población y dotarse de una conciencia de la necesidad de auto-afirmación, es decir, de la toma de posesión de sus tierras (Brasil) y así de la auto-posesión de sí mismo. La construcción de esta habilidad y la práctica de la introspección que "recuerda su pasado" (la rememoración) permitirían a los sujetos en Brasil realizar un recuento de los acontecimientos que dieron forma a la historia y a la conciencia de identidad en los patrones actuales.

Generalmente, la apatía y el conformismo social recurrente en la praxis de los brasileños no les han permitido actuar de forma independiente y ciudadana. Pero, esta misma energía de la inercia, que se presenta como el resultado de la negación de los conflictos personales, sociales y políticos puede ser transformada en energía de la resistencia y de la lucha contra toda forma de alienación (personal y social). La autoapropiación de la memoria histórica debe pasar de una conciencia de "aislada" de su derecho, a una perspectiva fundada en la conciencia de la responsabilidad mutua y, por lo tanto, dar paso a una conciencia solidaria.

En este sentido, el brasileño se encontrará poco a poco como un sujeto, en proceso continuo de construcción y no como un individuo aislado en una solitaria lucha por la supervivencia y la autoafirmación. A partir de esta conciencia como sujeto, pueden surgir actitudes basadas en la dinámica de la alteridad. Este tipo de conciencia es, sin duda, la tierra fértil para la siembra y el

cultivo de un *ethos* propio de una cultura de la solidaridad y la responsabilidad, siempre abierto y acogedor de otras posibilidades culturales. Un tipo de conciencia, por lo tanto, capaz de evitar la aparición en la emergente cultura brasileña de cualquier sentimiento de menosprecio o descalificación de otras culturas, favoreciendo así el espíritu de la interculturalidad. En palabras de González: “en el ámbito intercultural, el tratamiento adecuado de la pluralidad requiere la prevención de todo tipo de discurso heteróforo y, en positivo, la promoción de una actitud de acogida de los que son distintos a nosotros (...) uno de los objetivos educativos de la interculturalidad sería el de enseñar a mirar a los demás como otros, diferentes que no adversarios y, mucho menos aún, enemigos”. (González, 2008, p. 44, 45).

Para ser viable la construcción de una cultura común en Brasil, más allá de lo que se ha expuesto aquí acerca de la reflexividad que incorpora la rememoración y el distanciamiento, sería interesante incorporar algunas consideraciones inspiradas en Flusser que pueden resultar relevantes. De las consideraciones de ese autor, (Flusser, 1998, p. 32-38) se puede inferir que es relevante para el brasileño, realizar la transferencia de la dimensión inconsciente al consciente de su creencia romántica en la idea de que vive en un paraíso natural, social y cultural, en el interior de una cultura totalmente acabada y esencialmente armoniosa. Esta idea que el brasileño se hace como un ser integrado al medio ambiente y a la sociedad, en armonía consigo mismo y con los demás debe ser cuestionada para que se pueda dar un paso hacia la construcción de una identidad dinámica y abierta, en diálogo con las otras identidades. La idea filosófica correspondiente a esta demanda de negación dialéctica del mito de la armonía (que es de naturaleza ideológica) es que se

debe concebir al ser humano no como un ser a priori, un ser acabado, sino, más bien, como un proyecto en construcción que, a priori, se encuentra perdido y desorientado.

Mediante la observación de la trayectoria del hombre brasileño desde la llegada de los primeros conquistadores portugueses hasta la actualidad, está claro que, en general, las personas en Brasil no son conscientes de que todavía se encuentran perdidas o desorientadas. Su idea es la contraria, pues generalmente las personas se sienten míticamente bien integradas y con un perfecto ancaje en el sistema.

Sin embargo, para una toma de conciencia como sujeto, la conciencia de estar desorientado es un primer paso importante en la reorganización del individuo aislado, que no puede prevalecer indefinidamente. Es esencial que los momentos de desorientación sean vistos por los brasileños como oportunidad para aumentar la conciencia de "estar todavía perdidos" en su identidad para cumplir con los pasos necesarios para construir la identidad brasileña, es decir, para llegar al reconocimiento de lo que realmente es. Este reconocimiento que, según Flusser, podría dar lugar a la construcción de su identidad, consiste básicamente en "dar un paso atrás para poder imaginarse y entenderse a sí mismos y, por último, actuar con decisión. Porque éstas son las fases del encuentro con uno mismo: la distancia, la imaginación, el concepto, el acto, superar la situación, diseñar un plan de la situación, la adecuación del plan a la situación, cambiar la situación de acuerdo con el plan." (Flusser, 1998, p. 32).

Es cierto que tratar de "encontrarse a sí mismo" a través de los pasos propuestos por Flusser, puede fallar y, como consecuencia, puede suceder que el individuo desfallezca en la búsqueda de su auténtica identidad o, por el contrario, puede confirmar la creencia de que ya tiene una identidad formada a través de la falsa sensación de vivir en un tiempo y en un espacio de armonía ideales. Aceptar la falsa sensación de que ya se ha configurado su identidad como pueblo puede evitar la angustia de entenderse a sí mismos como un ser todavía inacabado, incompleto. Sin embargo, ha sido precisamente esta sensación o creencia la que ha impedido al brasileño proseguir en la búsqueda de sus propios horizontes. Negar el hecho de que el ser brasileño aún no se ha logrado y que su identidad como pueblo no está lista, acabada, puede ser conveniente para el sistema de un país dominante, representado por las élites económicas y políticas de mismo. Pero una situación así tiene efectos alienantes y paralizantes.

Para el profesor Vilem, mencionado anteriormente, (Flusser, 1998, p. 31 – 38) es necesario seguir todos los pasos propuestos anteriormente. Además del distanciamiento y de la proyección de los planes, que son fases especulativas y desenganchadas del proceso, es necesaria la fase de compromiso. En otras palabras, la comprensión del mundo es una condición necesaria, pero no suficiente, para consolidar su identidad. Además de entender el mundo, el individuo debe ser capaz de actuar sobre él y de modificarlo. Por eso, para construir una cultura común, es necesario pasar por la fase especulativa, la comprensión y la explicación de la realidad, pero en una medida no menor, una cultura común precisa actualizar dicha realidad a través del compromiso.

Para la adquisición de una conciencia de sujeto, los brasileños tienen que pasar por una fase negativa en la forma de comprender la vida social, económica, política y cultural de su país. En primer lugar, es necesario cuestionar el contenido del mito de la armonía socio-cultural brasileño. Hay que dudar de que el encuentro entre los contenidos sociales, políticos, económicos, morales y religiosos que comprenden las tres culturas que forman los brasileños, suceda de manera armoniosa. En general, los brasileños aún no son conscientes de que están perdidos y sin armonía. Al contrario, se sienten bien integrados. Sin embargo, cuando el sentido de desorientación aparece en los brasileños, ellos pueden (y deben) aprender a tomar ventaja de él. Por lo tanto, el primer paso para la consolidación de una conciencia de sujeto es que el individuo no niegue el hecho de su desorientación y la falta de armonía que el mito defiende, para después asumir el hecho de que se encuentra perdido, es decir, que aún no se ha encontrado como brasileño, como perteneciente a un pueblo. Así, a partir de este descontento el brasileño puede participar en la búsqueda de orientación en un proceso continuo de autocomprensión y de construcción de su identidad de sujeto.

Para el filósofo checo, profesor Vilém (1920 – 1991), "mucho se ha dicho, en un intento por descubrir la esencia de Brasil en las tres razas tristes" (Flusser, 1988, p. 50). Para este autor, los términos "raza" y "triste" indican una idealización romántica de la realidad. De hecho, el uso de estos términos es ideológico en la medida en la que oculta el hecho de que la síntesis tan propagada de las tres razas no se llevó a cabo de modo espontáneo, sino a costa de la esclavitud del negro y el abuso de los indígenas, como se ha discutido en los puntos anteriores de este trabajo doctoral. El uso de estos

términos “raza” y “triste” puede ser considerado como una visión romántica de la realidad, ya que valora positivamente la tristeza. Para el autor citado (Flusser, 1988, p. 50), a pesar de se denunciar el carácter ideológico y romántico de los términos "raza" y "triste", la búsqueda para descubrir la esencia de Brasil, en lo que se consideran las "tres razas tristes" pueden servir como punto de partida para la comprensión de la identidad del brasileño, una vez que la cuestión de la síntesis se une de hecho a la esencia brasileña. Esta conexión de la identidad brasileña a la cuestión de la síntesis es una suposición razonable porque Brasil en su realidad es un país forjado por la mezcla en todos los niveles e se generó a partir de encuentros que se produjeron por lo que nos es consciente ni aspirado.

Potencialmente, sin embargo, es posible que Brasil sea el país de la síntesis, es decir, que Brasil asuma deliberada y conscientemente, sin prejuicio, el deseo de llegar a ser (como devenir) el país de la síntesis, o mejor, el país de un tipo consciente y crítico de mezcla permeada por el diálogo entre los diferentes, lo que implica el ideal de “no negación” de los conflictos. En este sentido, se puede decir que la tarea más importante en la creación de una cultura común sería la revelación de los conflictos que subyacen en el encuentro entre brasileños. En otras palabras, esta tarea sería la de poner de manifiesto la esencia de Brasil, sacándolo del inconsciente. Ser brasileño puede significar un hombre que puede sintetizar en sí mismos y en su día a día, las tendencias históricas de una síntesis creativa que a su vez no se hace tesis de un proceso histórico siguiente. Por lo tanto, para Flusser, ser brasileño puede simplemente significar una forma concreta de ser un hombre y dar sentido a su vida, fuera de su contexto histórico, pero nutrido por ese mismo

contexto. En el mejor de los casos, puede significar el nuevo hombre de Karl Marx sin continuar determinándose dialécticamente. En otras palabras, ser hombre puede significar que en Brasil está emergiendo un hombre que supera la historia y se convierte en el lugar en el que la historia se absorbe de manera creativa. Esto es lo que puede significar ser brasileño. Flusser termina diciendo que la esencia brasileña no es una forma de ser, sino una manera de buscar. Para él, Brasil no es perfecto (en el sentido de "hecho" por lo que "el pasado"), pero se supone (en el sentido de mirar hacia adelante, es decir, un país que está en proyecto)". Flusser, 1998, p. 54).

6.2.2.- Categoría religiosa: el sincretismo

La religión en Brasil fue establecida como un elemento importante en la configuración de su cultura desde el comienzo de la conquista de Brasil por los portugueses. A pesar de estar imbuido por una relación de confrontación no siempre visible, el proceso de mestizaje ha contribuido a la configuración de la cultura brasileña en su diversidad de valores y de costumbres. Los valores y símbolos del cristianismo bajo su advocación de católicos fueron asimilados por los indígenas y los negros, creándose así una religiosidad popular católica basada en el sincretismo religioso en el que se reunían las diversas formas de expresiones religiosas afro-brasileñas como el Candomblé y la Umbanda, entre otras muchas.

Desde el inicio de la colonización, la presencia del elemento religioso es muy notable en Brasil. Entre los hombres que llegaron en trece barcos a la costa sur de Bahía el 22 de abril de 1500, al mando del navegante portugués Pedro Alvares Cabral, se encontraban también representantes de la Iglesia

Católica Romana, que celebraron la primera misa en suelo brasileño, al día siguiente. El 1 de mayo de aquel mismo año, el representante de la Corona portuguesa, almirante Pedro Alvares Cabral, formalizó la posesión de esas nuevas tierras con la celebración de la segunda misa ante una cruz marcada con las armas reales.

Los conquistadores portugueses llegaron a tierras brasileñas con su fe católica y transmitieron sus valores religiosos a los nativos, basándose en una postura etnocéntrica. A pesar de estar fuertemente marcada desde el principio por la fuerza de la tradición judío-cristiana y por la hegemonía legal del catolicismo en tierras brasileñas hasta el final del período monárquico, a finales del siglo XIX, la cultura religiosa brasileña empezó a estar marcada fuertemente por el sincretismo religioso. Este modo sincrético de vivir la fe abrazó el contenido y las formas de la religiosidad indígena y africana, mostrando que la categoría de lo sagrado es esencial para entender el modo de “ser en el mundo” del pueblo brasileño. Lo sagrado que impregna las dimensiones esenciales de la vida brasileña se materializa en los rituales, mezclan elementos simbólicos desde los más variados y complejos del catolicismo a las prácticas chamánicas de los indígenas junto a la adoración de deidades traídas de África por los negros. Esta mezcla cultural y entremezcla de las prácticas en torno a lo sagrado se hace presente dentro de las iglesias cristianas, los "Terreiros de Umbanda y Candomblé" y las prácticas religiosas no institucionalizadas, fuertemente marcadas por el misticismo de los esclavos.

Una religiosidad sincrética impregna el alma del pueblo brasileño y guía sus acciones en los ámbitos de la educación formal e informal (en casa y en la institución educacional), en la política y en la economía, independientemente

de la clase social o el nivel de estudios de las personas. Por lo general, las personas están de alguna manera involucradas en un clima de misticismo que a menudo conduce a actitudes de pasividad y resignación ante los acontecimientos sociales y políticos. En este sentido, se puede decir que la fuerte religiosidad del pueblo brasileño permite una predisposición a la aceptación de los demás y buscar el entendimiento de sus demandas, que crea espacios propicios para el intercambio cultural, pero al mismo tiempo también puede generar actitudes de auto-negación y de naturalización de los hechos culturales. En otras palabras, la religiosidad sincrética y el misticismo brasileño mientras se crea un terreno fértil para sembrar las semillas del diálogo y la convivencia respetuosa entre los diferentes individuos también puede conducir a la ocultación de los conflictos y los impasses socio-culturales, negando los conflictos de clase y prejuicios existentes, facilitando de ese modo, la naturalización de los hechos culturales.

Un punto importante para entender la cultura brasileña es el tema de la diversidad religiosa. Con efecto, no se puede hablar de cultura brasileña y sus expresiones sin destacar la presencia de la diversidad de las prácticas y las confesiones religiosas en Brasil. Para el sentido religioso común de los brasileños Brasil es un lugar sagrado, habitado por una población muy religiosa, alegre, amable, creativa, receptiva a los demás, abiertas a la diversidad y amante de la naturaleza. Las personas creen que este lugar es incomparablemente superior a todos los demás, un verdadero paraíso racial y también geográfico, como lo demuestra algunos versos de la primera estrofa de la canción "País Tropical" por el guitarrista y compositor brasileño Jorge Ben Jor: "Moro num país tropical, abençoado por Deus/ E bonito por natureza/ mas

que beleza/ Em fevereiro (em fevereiro)/ Tem carnaval (tem carnaval)/ Tenho um fusca e um violão/ Sou Flamengo/ Tenho uma nêga Chamada Tereza". (CHAVES, 2010, p. 293).

Como prueba de esta visión idealista del brasileño acerca de su propio país, los versos de la canción de Jorge Ben Jor muestran, de modo enfático la pretensa ausencia en Brasil de muchos de los desastres naturales como los volcanes, tornados, huracanes y terremotos.

Se sabe que en Brasil hay muchos grupos religiosos que comparten raíces y los símbolos cristianos y no cristianos, formando un paisaje cultural que está configurado por el pluralismo religioso. Dentro de esta amplia gama de expresiones religiosas hay un denominador común que permite que el brasileño, esencialmente religioso, pueda interpretar los acontecimientos de orden inmanente, es decir, la historia y la cultura, como si fuera el orden natural y divino.

La gente en Brasil vive de su creencia, descartando cualquier prueba o evidencia que venga a cuestionar su visión religiosa de mundo. A pesar de poseer una religiosidad fluida que le permite transitar (pasar) de una religión a otra, lo que facilita una relación de tolerancia en la convivencia con otros grupos (incluso la experiencia de una doble o pluri pertenencia religiosa), el pueblo brasileño en su aspecto religioso es dogmático.

Estas reflexiones sobre la doble pertenencia religiosa de los brasileños es decir, de participación simultánea en dos o más grupo religioso al lado de una postura religiosa dogmática, no son contradictorias. Ambos doble pertenencia como la fluidez del sincretismo religioso brasileño son

históricamente anclados en las raíces de la cristiandad católica. Este complejo de creencias de los brasileños lleno de elementos paradójicos está anclado metafóricamente en las primeras carabelas que atracaron en Bahía de Todos los Santos en abril del año 1500, lleno de hombres aventureros que se sentían elegidos y protegidos por las fuerzas divinas y profanas, representadas y mediadas por la Iglesia Católica Romana y los patrocinadores de la conquista, los representantes de la Corona Portuguesa. La religión interiorizada en estas tierras de Brasil tiene un carácter dogmático, porque se plantó con un compostaje católica. Sin embargo, a pesar de su punto de vista dogmático y fatalista, la religión fue también construida de manera difusa y mixta, ya que se estableció a partir del encuentro y el enfrentamiento entre las enseñanzas católicas y las experiencias religiosas de los indígenas y también de los africanos esclavizados. Desde la llegada de los conquistadores portugueses en 1500, la presencia de la cristiandad católica en suelo brasileño, a pesar de su hegemonía legal duró hasta finales del siglo XIX, con la proclamación de la República, no pudo llevar a cabo un monopolio absoluto en relación con la ortodoxia de los ritos y prácticas del catolicismo romano. En el encuentro entre los tres pueblos que dieron origen a la cultura brasileña se realizaron intercambios simbólicos en el plano religioso que hicieron posible una especie de “caldeirão” (caldero) cultural y religioso que fue capaz de reunir los ingredientes paradójicos de elementos simbólicos de culturas muy diferentes. A pesar de esta amalgama simbólica que une catolicismo romano, chamanismo indígena y los cultos afro-brasileños con sus deidades (los Orishas), todavía hay prejuicios velados e intolerancias respecto a la libertad de expresión religiosa en el país. La mezcla religiosa es aceptable e incluso deseable entre

los brasileños y está presente en la música, la danza, la cocina, el arte en general. Sin embargo, cuando se trata de elementos simbólicos de religiones brasileñas de origen africano, por ejemplo, existe la depreciación e inhabilitación de las mismas, siempre desde una referencia a la religión predominante, el cristiano católico y protestante.

Un claro ejemplo de depreciación mencionada es la vinculación de la divinidad del Candomblé, llamada Eshu, al diablo, lo cual en la visión cristiana representa el mal y es considerado el enemigo de la humanidad y debe por lo tanto ser evitado, negado, y finalmente destruido. La mayoría de la gente rotula las prácticas religiosas afro-brasileñas de "Macumba", esto es, una cosa mala, y que debe evitarse. Se podría decir, entonces, que en Brasil no hay, de hecho, una democracia religiosa, ni un verdadero respeto a la diversidad religiosa, sino una aceptación puramente retórica de estas manifestaciones que se apartaron del cristianismo.

Como se mencionó anteriormente, el campo religioso brasileño también establece la posibilidad, la aceptación y la práctica habitual de la "doble pertenencia". Una persona puede asistir a las prácticas católicas y también a las prácticas de otras religiones, por ejemplo, el espiritismo, el Candomblé y la Umbanda, a pesar de que estas religiones tienen un cuerpo teológico y moral a menudo contradictorio con su primera religión (en el caso de Brasil, el catolicismo). Una persona puede creer, al mismo tiempo en la resurrección y la reencarnación, ir a misa todos los domingos y sistemáticamente "tomar banhos de descarrego" (hacer abluciones religiosas para limpieza espiritual) en uno o varios "Terreros" (lugares sagrados) de la Umbanda o del Candomblé en sus múltiples y complejas formas.

En general, se puede decir que algunas características son decisivas para la comprensión de la dimensión religiosa del pueblo brasileño. Como vimos anteriormente, se puede afirmar que la cultura brasileña está profundamente arraigada en la creencia del mundo sobrenatural, una creencia que tiene sus raíces en el catolicismo heredado de los primeros colonos portugueses y en las complejas religiosidades animistas indígenas y en las creencias de los africanos. La identidad religiosa de los brasileños se configura por lo tanto, sobre todo porque su carácter sincrético. A través de esta apertura al sincretismo religioso, la media de los cristianos brasileños ponen su deidad monoteísta (Dios de Jesucristo, considerado el único Señor y Salvador) en segundo plano, dando el primer lugar a los santos católicos y las deidades africanas llamadas Orixás a qué los fieles recurren a través de promesas, peregrinaciones, y consultas al horóscopo, la bola de cristal, curanderos (benzedeiros) y los Padres de Santos del Candomblé y Umbanda (Babalorixá y Yalorixá).

En la intersección de múltiples posibilidades de convivencia de elementos simbólicos aparentemente contradictorios emerge el brasileño lo cual, mientras asiste a la academia y pregunta acerca de hechos científicos, organiza los aspectos fundamentales de su vida desde la creencia difusa en la existencia de un orden superior al humano o sobrenatural.

El proceso de gestación de la cultura brasileña no pasó por las etapas del positivismo de Auguste Comte que postula la cumbre del desarrollo de la sociedad en el escenario científico. Brasil, como sociedad y cultura, no ha alcanzado el nivel de desarrollo científico sino más bien no se ha estancado en la etapa mítico-religiosa o en el paso metafísico-filosófico. Se puede decir, por

lo tanto, que en el curso de la historia de la cultura brasileña no se realizó ni desarrollo ni superación una vez que no ha sucedido progreso en el sentido positivista del término, que supone la idea de un desarrollo lineal y progresivo, o en el sentido de la lógica de "no contradicción" de inspiración aristotélica. Muy por el contrario, el desarrollo de la cultura brasileña se lleva a cabo en una dialéctica circular a través de la relación tensa y con conflictos de elementos dispares como las diferencias de clases, razas, gustos e opiniones, que sin embargo, la ideología de la elite brasileña ha tratado sistemáticamente de ocultar. La cultura brasileña coexiste y apoya los postulados científicos relacionados con la evolución de la vida y también acepta el creacionismo bíblico. Al mismo tiempo que se recibe y experimenta la creencia en la idea de la resurrección predicada por el cristianismo, el hombre religioso también acepta la posibilidad de la reencarnación de los espíritus y la plausibilidad de la comunicación con los espíritus de los muertos. Muy probablemente, estas características peculiares de la religiosidad brasileña es el telón de fondo para la comprensión de la cuestión de la doble pertenencia religiosa, la lealtad exigua y la migración periódica de los creyentes de un grupo a otro.

De todos los grupos religiosos mencionados, hay que destacar el papel predominante de las religiones afro-brasileño en la formación de la cultura. De todas estas religiones, se destacan la Umbanda y Candomblé, considerados aquí como formas históricamente privilegiados de la resistencia de la población a la esclavitud. Con el fin de mantener viva su memoria y darles el sentido de pertenencia a una comunidad, los negros en Brasil han implementado prácticas culturales, artísticas y musicales de alto valor simbólico para la comprensión de la cultura brasileña, por ejemplo la capoeira, maculelê y su propia tradición

religiosa Llamados Candomblé y Umbanda. Estas prácticas religiosas con sus mitos, ritos, y sus valores religiosos y humanos, se afirmaron a través de reuniones y prácticas religiosas realizadas originalmente en secreto. Los cultos religiosos de origen africano tuvieron lugar en total clandestinidad para escapar de la patrulla y la persecución de la religión hegemónica de la época, el catolicismo romano. Esta expresión religiosa africana que establece las llamadas religiones afro brasileñas son hasta el día de hoy forma visible de la resistencia contra los intentos de la reificación de la población negro en Brasil por parte de la propia población brasileña, que a pesar de estar formada a partir de una mezcla racial, descalifica el elemento negro de esa mezcla, a causa de su pasado de esclavitud. Tal actitud es singular y paradójica, ya que demuestra que el brasileño afirma su identidad mediante la mezcla y niega simultáneamente su propia afirmación porque rechaza uno de los tres elementos de la mezcla. He aquí, pues, la paradoja: la auto-afirmación y la-auto negación caminan lado a lado en un intento histórico para construir una identidad genuinamente brasileña. El fenómeno del sincretismo religioso brasileño en su configuración actual, atravesada por la paradoja mencionada anteriormente, se originó a partir del contacto intercultural entre los tres pueblos que componen esta cultura.

Desde el punto de vista de la cultura, se puede decir por tanto, que la expresión religiosa brasileña no es genuinamente cristiana y católica, pero es en esencia sincrética, a pesar del ocultamiento de este hecho por los brasileños. Este ocultamiento se debe a que la investigación estadística-geográfica en Brasil no se da cuenta del verdadero panorama religioso brasileño ya que no se nos permite medir las incidencias del fenómeno del

sincretismo religioso y de la doble y la múltiple pertenencia religiosa. Los cuestionarios del censo incluso no incluyen preguntas sobre ese fenómeno típico de Brasil.

En resumen, se puede decir que en Brasil están presentes muchos ejemplos de sincretismo religioso que han logrado el éxito. Son ejemplos de tal sincretismo algunas expresiones religiosas, especialmente el Candomblé y la Umbanda, que lograron la reorganización de varias culturas africanas con elementos de las prácticas y rituales del catolicismo romano. Con respecto a la relación del catolicismo popular con las religiones afro-brasileñas, un ejemplo pertinente es el lavado anual ("lavagem do Bonfim") de las escaleras de la iglesia de Bonfim, en la ciudad de Salvador, Bahía. Otro ejemplo de sincretismo religioso se encuentra en las misas celebradas por sacerdotes católicos de ascendencia afro-brasileña, que utilizan elementos simbólicos del culto de Candomblé como sus trajes, tambores y cantos. Además, el sincretismo en Brasil puede ser percibido por la relación de correspondencia que los creyentes del Candomblé hacen entre sus deidades, los Orishas africanos, y algunos de los santos venerados por la Iglesia Católica.

6.2.3.- Categoría sociológica: la falacia de la democracia racial

La vasta literatura sobre la formación del pueblo brasileño en una u otra forma llama la atención sobre la ideología de que existe una unidad étnica en Brasil, una coexistencia amistosa entre las personas, aceptación mutua entre las personas, por fin, una idea (ideológica) de cordialidad y una igualdad casi innata entre todos. Autores famosos como Gilberto Freire defendió en el pasado, una idea llamada "mito de la democracia o la igualdad racial, una

ideología y no un hecho, o mejor dicho, un pensamiento que fue transmitido por las academias y fue asimilado por el pueblo como una verdad nuclear de la identidad brasileña.

En una obra prologada por el antropólogo brasileño actual Roberto Da Matta, la profesora Livia Barbosa publicó en 1992 un libro titulado "Jeitinho Brasileiro", que ofrece una síntesis de las ideas principales de su tesis doctoral en el Programa de Postgrado en Antropología Social del Museo Nacional. (Barbosa, 1980). En su tesis como un todo, la autora deja en claro su posición sobre la ideología de la igualdad racial en Brasil. Para ella, en diferentes reflexiones sobre la formación de la sociedad brasileña, el universo de las relaciones sociales en Brasil se presenta como un producto del encuentro armonioso entre tres razas: indígenas, negros y blancos. Para ella, "la contribución de cada uno se presenta en un marco que pone de relieve la complementariedad de un rasgo racial a otro, sin establecer ninguna jerarquía" (Barbosa, 1980, p. 99). Como ejemplo, se señala la siguiente idea: los pueblos indígenas han dejado un legado de amor por la libertad y la naturaleza. Los negros dejaron el amor por la música, especialmente el ritmo samba, la sensualidad y mucho de la cocina brasileña. Los portugueses dejaron como legado a las instituciones sociales y políticas, así como la ausencia de sentimientos de discriminación en contra de otras razas, así como la igualdad de trato entre personas. En el conjunto de la obra "Ni blanco ni negro" (Degler, 1973), el colonizador portugués se presenta como un caballero benigno que trata con humanidad, respeto y familiaridad a sus esclavos. Para la autora citada (Barbosa, 1980, pp. 99-100), esta versión de la formación del pueblo brasileño basado en la "fábula de las tres razas" se ha difundido ampliamente

por la enseñanza oficial de la historia de Brasil, la prensa y la literatura especializada. Hay muchos ejemplos de libros de texto que demuestran la incidencia de esa visión romántica de la formación y participación de los tres grupos étnicos en la sociedad brasileña. A modo de ejemplo, la autora cita los libros de texto de Álvaro Alencar Duarte ("Historia de Brasil para el primer grado, Capítulo 18"), entre otros, que defienden la existencia de una relación igualitaria y armoniosa entre las tres razas en la formación del pueblo brasileño. Muchos de los libros investigados por el autor refuerzan los ideales anteriores a través de sus ilustraciones, que aportan casi siempre, los indígenas, los negros y los blancos abrazados o "mano a mano", y siempre del mismo tamaño. Es recurrente en los textos estudiados por este autor, la idea de que los brasileños son un pueblo alegre y creativo, desde su origen. El indígena se suele presentar como una criatura arrogante que no se inclina ante su maestro, el portugués. El negro a su vez se presenta como alguien que llega a Brasil acostumbrado y adaptado a un trabajo servil. Los libros de texto en Brasil, de modo general, han presentado los tres grupos que formaron el pueblo brasileño como "muy diferentes" y que tuvieron la virtud de no evitar unos a los otros. Ellos tuvieron la gracia de vivir juntos, mezclaren su sangre y su cultura, y forjaren el Brasil en su configuración actual. Tal idea defendida por intelectuales de la talla del antropólogo brasileiro Gilberto Freyre (Freyre, 1966, 13ª edición) en el conjunto de su obra clásica "Casa Grande e Senzala", representa la ideología de la igualdad racial, que forjó la visión del brasileño como un ser eminentemente pacífico, amable y hospitalario. Ese mismo punto de vista es examinado y criticado por muchos estudiosos, entre ellos por el antropólogo brasileiro contemporáneo, Roberto Da Matta, especialmente en el

todo de su obra "O que faz o Brasil, Brasil" (DAMATTA, 1986). Sus observaciones se orientan en el sentido de que los elementos constitutivos de la formación de la identidad de Brasil (blancos, negros e indígenas) fueron presentados por varios estudiosos como por ejemplo, por Gilberto Freire, de forma ideológica. Con respecto a las observaciones críticas sobre los libros de textos, presentados anteriormente, es relevante destacar que la "mezcla" que esos textos didácticos mencionan va mucho más allá del aspecto empírico. Tal mezcla, que se muestra en los libros de una manera natural, es una mezcla calificada de la cultura, la experiencia en la forma de creencia ya asimilada. El problema de las versiones de la historia de Brasil no es el reconocimiento del hecho empírico del cruce de los negros, los indígenas y los blancos en su formación, pero el hecho de que tales versiones cubren la realidad de los encuentros entre los tres pueblos con una cubierta armoniosa e igualitaria en que se rechazan elementos contradictorios o disonantes inherentes a cualquier encuentro humano. Lo que es objetable entonces, es que las versiones de la formación del pueblo brasileño niegan su carácter dialéctico, ya que buscan esconder la verdad del conflicto dentro de las interacciones acontecidas con el propósito de promover los intereses de un grupo particular, en este caso el hegemónico, es decir, la elite brasileña. La representación más relevante de esta versión armoniosa de la cultura brasileña es mencionada en los escritos de Gilberto Freyre, especialmente en su trabajo "Casa Grande y Senzala", en que se da una importancia significativa a la figura del mulato y el carácter portugués en el proceso de mestizaje. (Freyre, 1933/1946).

Hasta la década de 1950, el único intelectual brasileño que no estaba de acuerdo con la representación paritaria de la formación del pueblo

brasileño, ya mencionada, fue Holanda, quien en el todo de su obra "Raízes do Brasil" (Buarque de Holanda, Sérgio, 1936) presenta la sociedad brasileña como una transposición de la sociedad Portuguesa para los trópicos, y niega cualquier influencia significativa del indígena y del negro. Esta versión de Holanda fue sistemáticamente contestada por muchos estudiosos de las relaciones inter-étnicas en Brasil. Tal interpretación igualitaria ha sido reproducida oficialmente no sólo en los libros de texto como se ha mencionado anteriormente, sino también en la promoción del turismo y la imagen oficial de la sociedad brasileña que se presenta al exterior: como un país simétricamente organizado y mezclado entre tres pueblos, motivados por el ideal de mezcla e una convivencia natural y pacífica entre ellos. La imagen ideal transmitida refuerza la idea de la contribución equitativa de estos tres pueblos en la formación de Brasil. El negro siempre está relacionado con la dimensión lúdica y artística de Brasil: carnaval, samba y fútbol. Los grandes edificios, industrias en las grandes ciudades y los logros tecnológicos como sus plantas nucleares representan un Brasil europeo, cosmopolita y desarrollado. El nativo de Brasil está representado por las reservas forestales del país, su cara todavía virgen e inexplorada. Todas estas imágenes representativas de la publicidad y la difusión interna y externa siguen una visión equilibrada de la contribución de los tres pueblos en la formación de la cultura brasileña. Otra área en la que existe este ideal igualitario es la representación de Brasil en el imaginario brasileño, es decir, como él mismo lo ve. La evidencia muestra que existe una discriminación generalizada contra la población negra, por ejemplo. La distribución desigual de los ingresos cuando se comparan los salarios de los blancos hacia los negros, el aumento de los negros irregulares en comparación

con los blancos en el mercado de trabajo, o cualquier otra evidencia no es suficiente para convencer a la población en general acerca de la existencia del prejuicio en la sociedad brasileña. En cierto modo, se puede decir que no aceptar el problema racial en Brasil se une al hecho de que no hay espacio cultural para poner la existencia del problema estructural de la desigualdad social.

En contraste con el sistema de clasificación de las razas americanas, el sistema brasileño admite un triángulo en el que las jerarquías sociales son visibles. Desde el comienzo de la colonización, entró en vigor en Brasil las mismas ideologías imperantes en Portugal. Este modelo portugués, en contra de lo que se afirma la ideología de la igualdad racial, fue fundado en jerarquías rígidas. En este sentido, se puede decir que la ley, cualquiera que sea la ideología de la igualdad racial, no igualaba a los ciudadanos, ya que cada individuo había definido previamente su lugar dentro de la sociedad brasileira.

La obra “O que faz o Brasil, Brasil”, de Roberto Da Matta, especialmente el capítulo 2, intitulado “A ilusão das relações sociais”, (Da Matta, 1986, p. 20-28) contesta la idea defendida por la ideología de la igualdad racial de que fue el portugués quien abrió una interacción étnica pues los portugueses que llegaron a Brasil no estaban exentos de los valores o formas de ser, ni la colonización se constituyó como una empresa sin objetivo o método. El autor defiende la idea de que después de la independencia de Brasil, e en la búsqueda de una identidad como país independiente, y para llamar la atención y culpabilizar las diferencias internas, la elite brasileña desarrolló la fábula de las tres Razas que buscaban negar todos los conflictos y los elementos de oposición dentro de la dinámica de una comprensión dialéctica. Esto significa

que, sin pasar por la negación se rompió, por conveniencia política, directamente a la síntesis, que no es dialéctico sino ideológica. Sin embargo, los elementos que fueron negados por la ideología de la igualdad racial permanecen latentes y deben ser recogidos, comprendidos, afirmados y negociados para que la sociedad brasileña se reconozca, en la práctica, una sociedad multicultural. De esta reanudación de los elementos que fueron negados, puede surgir el reconocimiento del otro (alteridad), es decir, el diálogo intercultural y no se necesite más negar algún aspecto de la realidad.

En Brasil, apareció también doctrinas relacionadas con el racismo científico, influidas por las ideas del filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau (1816 - 1882) y del suizo Jean Louis Rodolphe Agassiz (1807-1873). Este racismo científico surgió en un momento en que la ideología católica y el formalismo jurídico portugués no lograban mantener el sistema jerárquico imperante en ese momento. Estas doctrinas racistas que influyeron en la elite brasileña se oponían al mestizaje y proclamaban la superioridad del hombre blanco a partir de una lectura determinista biológica que apoyaba la idea de que cada raza tenía un lugar en la historia y que el componente biológico es un factor determinante en el comportamiento humano.

Dos influyentes "teóricos racistas brasileños del siglo XIX, Romero (1851 - 1914) y Raimundo Nina Rodrigues (1862 - 1906), igual al racismo norteamericano, defendió la superioridad del conquistador blanco. Sin embargo, el racismo brasileño difería del racismo norteamericano porque tenían un propósito segregacionista y aceptaba la mezcla y la interacción entre las tres razas. En este caso se plantea una cuestión problema. Brasil tiene una política ambigua de rechazo de la segregación, pero en las relaciones y

prácticas cotidianas estimula la asimetría e incluso la superioridad del blanco. :
¿En efecto, existe una democracia racial en Brasil, o lo que de hecho hay es un racismo que está vestido de un manto de igualitarismo estrictamente ideológico? En muchas de las entrevistas llevadas a cabo en Brasil en el tema, por lo general el 100% de los encuestados dice que sí hay racismo. Pero si se les pregunta a los encuestados si son racistas, todos dicen no. Así que la pregunta sigue siendo: ¿si existe el racismo en Brasil, de dónde viene?

La cuestión del racismo presente en el mito de la democracia racial se suma a la complejidad de la clasificación racial en Brasil. A diferencia de otros países como Estados Unidos, donde existe una terminología específica para determinar los matices de color de los sujetos, en Brasil más de un centenar de expresiones ya puestas de relieve por el IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística) clasifican al brasileño por el color. Esta complejidad del debate sobre la multiplicidad de las clasificaciones de la persona en relación con su color llevó a los investigadores como Oracy Nogueira (1917 - 1996) a preguntarse si lo que hay en Brasil es prejuicio de marca u origen, racial o social, y por lo tanto, formular sus hipótesis. Para este autor en ausencia de expresiones apropiadas, el prejuicio en Brasil, se ha referido como “prejuicio de marca”, reservando a la forma en que aparece en los Estados Unidos la denominación de “prejuicio de origen”. Cuando los prejuicios raciales se ejercen en relación con la apariencia, es decir, cuando se toma un pretexto para sus manifestaciones (rasgos físicos de la persona, la fisonomía, los gestos, el acento) se dice que es de marca. Cuando es bastante el supuesto de que el individuo es descendiente de un determinado grupo étnico al que sufre

las consecuencias de los prejuicios, se dice que se trata de “prejuicio de origen”. (NOGUEIRA, 2006, p. 292).

El texto “Comunicação, identidade e racismo” (DALMIR, 2000, p. 176), reafirma la existencia del prejuicio en Brasil. Para él, este pensamiento racista se basa en la sociedad brasileña es una reinterpretación de dos políticas raciales de control de movilidad social: a) la ideología del blanqueamiento arianista del pensador racista brasileño Oliveira Viana (Viana, 1933) y la ideología hacia las clases que está presente en la idea Etna-céntrica de la democracia racial defendida por Freire (Freyre, 1981); b) La idea de mestizaje propuesta por los dos pensadores brasileños Viana y Freyre se presenta en el escenario brasileño como una especie de narrativa de institucionalización de una política de negación de los conflictos potenciales o reales de clase y de despolitización de las relaciones entre las clases dominantes y subordinadas en Brasil. El control que se deriva de esta política sobre la base de la ideología de la democracia racial consiste en apoyar la idea internalizada por las élites brasileñas que Brasil pertenece a él como un capital privado alcanzado por el legado de sus antepasados, los colonizadores lusitanos, a través de subvenciones (capitanías y méritos). Esta elite se ve, y también ve a los otros brasileños como seres predispuestos a mestizaje y la hibridación racial y cultural, cuyo resultado sería la purificación de la raza. A pesar de que Brasil ha caminado históricamente hacia el mestizaje cultural y el sincretismo, lo que es crítico es el peligro de este tipo ideal de homogeneización que se opone a todas las formas de autoafirmación política con la excusa de que se puede poner en peligro la unidad territorial y el ideal de una nación.

El racismo no es legal en Brasil. No obstante, una observación minuciosa de la realidad de la discriminación contra los no blancos, especialmente los negros, y la existencia de barreras a la movilidad vertical y horizontal de la población excluida, apunta a la existencia de una institucionalización del racismo latente. Esta forma velada de prejuicios, recreado a través de la democracia racial está presente en las múltiples formas de discriminación contra las formas religiosas y seculares de la manifestación de la cultura afro-brasileña. De hecho existe el perjuicio en Brasil, aunque cubierta por una creencia en el mito de la democracia racial. Pero ¿de dónde viene este prejuicio? Viene de un proceso histórico de la esclavitud y la discriminación que si quiere cubrir a través de una ideología de la negación del conflicto, la negación del otro, el rechazo de la experiencia de la alteridad, de la pura comodidad de la élite históricamente dominante en este país. Toda forma de entender la existencia de conflictos y contradicciones en el sistema dominante que criticaba el mito del orden y la armonía fue recibida como amenaza. Toda esta historia de la resistencia de los esclavos brasileños, mencionada antes, se deja fuera por los ideólogos del mito de origen que se llama la teoría de la mezcla de las tres razas, o la fábula de las tres razas. Negar la realidad de enfrentamientos y conflictos, es negar que la realidad es compleja y concomitantemente el pensamiento es complejo, como postula Edgar Morín: en sus obras, especialmente en "Los siete saberes necesarios para la educación del futuro": O conhecimento pertinente deve enfrentar a complexidade. Complexus significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o

mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade. Os desenvolvimentos próprios a nossa era planetária nos confrontam cada vez mais e de maneira cada vez mais inelutável com os desafios da complexidade. (Morín, 2000, p. 38).

Aceptar el mito de la democracia racial implica admitir que los brasileños viven en la realidad sino que buscan sus esquemas de orientación y valores fuera de ella, es decir, que ellos viven contemplando una realidad inexistente, que es la de un paraíso utópico que nunca llega, pero que siempre se espera, aun a costa de grandes sacrificios. La letra del "himno nacional" apunta al ideal de Brasil, es decir, uno que vive en armonía y contemplación de una historia pasada que cree que ha sido tejida por la gloria y un futuro tejido por la venida de un mesías salvador. La letra del himno nacional apunta al ideal de Brasil, es decir, uno que vive en armonía y pasiva contemplación de una historia pasada que cree que ha sido tejida por la gloria y un futuro esperando el regreso del mesías salvador. El himno comienza anunciando que "la gente brasileña escuchaba a los bancos de un río tranquilo un grito resonante de un pueblo", es decir, que su independencia de Portugal no fue un logro, sino una concesión. La canción también afirma que la gente brasileña está "durmiendo en un cuna espléndida," es decir, que todos los brasileños (ricos y pobres) comparten una distribución justa de los ingresos, pero en realidad no es así. El himno sigue haciendo elogios prodigalidad de la naturaleza en Brasil y dice que ella es la más exuberante del mundo: "sus praderas tienen más flores, Nuestros bosques tienen más vida, nuestra vida en su vientre más amor.". Por

último, el himno se presenta la perspectiva de una visión mítica y la ideología que requiere una sola lectura de su historia (pasado y presente) y su horizonte utópico de la interpretación (que es su futuro): "La paz en el futuro y la gloria en pasado". ¿ Nos preguntemos: el racismo está muerto en Brasil, como lo cree el mito de la democracia racial? La respuesta a esa pregunta es negativa. Un vistazo a la historia de la formación de Brasil y sus relaciones sociales muestra que existen conflictos que prueban que la unidad tan cacareada y la armonía social en Brasil no se corresponden con los hechos y que esta falsa armonía es el resultado de un proceso largo y violento unificación política. Estudos do IPEA, Fundação Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, fundação pública federal vinculada ao Núcleo de Assuntos Estratégicos da Presidência da República do Brasil, mostram que a população negra no Brasil atual é de 97 milhões, 6,5% superior ao total de brancos. Mostram também que ainda persiste no Brasil a distribuição desigual de renda entre negros e brancos: "Entre os 10% mais ricos, a participação da população negra, ainda que bastante inferior à branca, passou de cerca de 15%, em 1995, para aproximadamente 24% em 2009. Ainda assim, a distribuição racial da riqueza é incontestável, e a população negra segue sub-representada entre os mais ricos e sobrerrepresentada entre os mais pobres: em 2009, no primeiro décimo da distribuição (10% mais pobres da população), os negros correspondiam a 72%." (IPEA, 2011, p. 34)

6.2.4. Categoría moral: la cuestión del mestizaje

El término mestizaje es de origen latino, (mixticius/mezcla). Su aplicación entre los humanos se ha utilizado desde el siglo XVI para designar, en la mayoría de los casos, la unión de un hombre blanco con una mujer indígena.

El mestizo es resultado del encuentro del mundo europeo y el de las sociedades originarias americanas. Los mestizos vivían una condición humana de ambigüedad porque aunque siendo hombres libres, eran rechazados tanto por los blancos como por los indígenas.

En Brasil, el mestizaje es un fenómeno más amplio que se inicia a partir de la llegada de los conquistadores portugueses. La mezcla en estas tierras se ha producido a partir de encuentros asimétricos entre conquistadores y conquistados de tres matrices culturales distintas: la indígena, la portuguesa, así como el encuentro con los negros que fueron traídos del continente africano para trabajar como esclavos.

Los pueblos indígenas, que están en el bulto de la matriz constitutiva del pueblo brasileño (en su esencia mestizo), tenían sus costumbres y creencias, que fueron sumariamente rechazados y modificados en el encuentro con la cultura portuguesa de origen católica. Los indígenas brasileños fueron los destinatarios del proyecto misionero católico lo cual se mezcló con fines religiosos y políticos a través de acuerdos como el relativo al "sistema de patronato". Esta combinación de efectos justificó la superposición de la cultura de los colonizadores portugueses sobre el colonizado nativo en el proceso de mestizaje. La dominación política y económica de los vencidos y sus territorios se justificaba desde el punto de vista religioso, como cumplimiento de una misión divina, que era el de unir a todos los hombres del mundo en una sola cristiandad.

A pesar de una versión vanagloria de la historia de la conquista de Brasil por los portugueses, ya que presenta un encuentro armonioso y sin muchos

conflictos, a partir de la idea de una aceptación pasiva de la colonización, según Ribeiro, "las crónicas coloniales, específicamente los versículos del sacerdote José de Anchieta (1554 - 1594) muestra los conflictos sangrientos con la destrucción física y psicológica de cientos de comunidades indígenas con el fin de implementar la cultura y la política del colonizador. En palabras del Padre Anchieta, esos son algunos de los versos en alabanza del entonces gobernador Mem de Sá escrita en latín (ANCHIETA, José & CARDOSO, 1958, p 129):

"¿Quién puede contar las acciones heroicas del Jefe

Por delante de los soldados, en el inmenso bosque:

Ciento sesenta aldeas quemadas,

Mil casas arruinadas por la llama devoradora,

Devastado el campo, con su riqueza,

Pasado todo la espada".?

Debido a la destrucción de sus valores tribales por los conquistadores y por la opresión de la cautividad, muchos indios llegaban a morir de tristeza, como lo demuestra Ribeiro, con la destrucción de los fundamentos de la vida social indígena, la negación de todos los valores, el casarse, el cautiverio, un gran muchos indígenas acostaban en sus redes y se dejaban morir. Ellos morían de tristeza, sabiendo que todos los futuros posibles serían una negación de la vida pasada más horrible e indigna de ser vivida. (Ribeiro, 1995 p. 43). Los contrastes y enfrentamientos entre los valores de los pueblos

indígenas que vivían en un mundo sin culpa, y el mundo de los colonos católicos, llenos de culpas, llevaron al desarraigo de los indios de sus tradiciones y costumbres. A través de la represión de todas las formas de resistencia indígena a la dominación blanca se inició la uniformización de Brasil. Menos de un siglo después de la llegada de los portugueses se perfiló una nueva configuración de la población de Brasil. En lugar de los grandes pueblos instalados en las regiones costeras, se formaron tres nuevos núcleos poblados. El primero de estos núcleos se formó por los ingenios azucareros y las zonas portuarias donde se concentraban los africanos traídos para trabajar como esclavos en las plantaciones de caña de azúcar. Otro núcleo estaba formado por pueblos compuestos por la población blanca y los pobres y por los mamelucos. El último de estos tres núcleos estaba formado por los indios incorporados a la empresa colonial como esclavos o concentrados en aldeas, algunas de forma independiente y otras coordinadas por los misioneros católicos. Muchos de estos indígenas estaban reunidos en caldeamientos llamados misiones, organizados y dirigidos por sacerdotes jesuitas. Estas misiones vivían un dilema: tenían que soportar los nativos, pero por el otro tenían que ceder ante los intereses comerciales y políticos de la Corona portuguesa que admitía la esclavitud de los pueblos indígenas. Como no todos los colonos podían permitirse la compra de esclavos negros para trabajar en sus plantaciones decidían luego cazar a los indios y hacerlos esclavos a un precio más bajo. Por lo tanto, la mano de obra indígena continuó siendo utilizada: los hombres como madereros, remeros, cazadores, pescadores, guías y artesanos. Las mujeres, a su vez, se tomaron como un objeto sexual. Explotadas como objetos sexuales por los colonos blancos, que era de alguna

manera responsable de la gestación de una descendencia mestiza, conocida de brasilindios por los estudiosos como Darcy Ribeiro. El papel de la Iglesia Católica, especialmente los jesuitas en la conducción del proceso de aproximación de la población nativa con los conquistadores blancos se percibe como muy complejo y ambiguo. Los indios que estaban reunidos en las Misiones Jesuíticas carecían de la condición jurídica de un siervo o esclavo, pero paradójicamente se experimentó una especie de cautiverio porque se consideraban catecúmenos, es decir, eran herejes en el proceso de cristianización, con el consiguiente debilitamiento de su estructura de la identidad y la asimilación de los indígenas en una nueva identidad. Las misiones jesuitas fueron los responsables de su propia subsistencia y para el mantenimiento y fortalecimiento de la comunidad, e incluso podrían ser reclutados para la guerra contra los enemigos de la Corona portuguesa. Los indios de estas misiones podrían ser enviados a las aldeas a las actividades de interés público, tales como la construcción de iglesias, fortalezas, la urbanización de las ciudades y las aberturas de carreteras. Con la destrucción de las misiones y la expulsión de los jesuitas a finales del siglo XVIII, estos indígenas se convierten en presa fácil de un comercio de personas con el fin de obtener beneficios, es decir, como moneda de cambio. Tanto los portugueses que vinieron de Brasil, en el año 1500 como otros europeos que llegaron a Brasil para diversos fines, tales como la realización de actividades comerciales, las aventuras y la invasión de la Tierra establecieron una estrecha relación con los indígenas, a menudo tomando a sus mujeres como esposas y creando con ellas hijos e hijas, en un amplio proceso de mestizaje. Así surgió en Brasil etnias híbridas a través de un complejo mecanismo de mestizaje. Durante

siglos se mantuvo entre los mestizos la lengua tupí, hablada por la mayoría de las tribus indígenas. Sin embargo, lo que se impuso poco a poco como lengua general fue el portugués hablado por los capataces o supervisores, es decir, por los blancos o mestizos a cargo del comando de los grupos de los trabajadores libres o esclavos en las fincas y las ciudades. Esta imposición de la lengua hablada por los administradores fue uno de los factores importantes para la homogeneización de la cultura brasileña. Este proceso de imposición lingüística de la lengua hablada por los responsables de la administración del servicio, se impuso, también a los esclavos africanos en la región minera en el centro de Brasil. Desde la segunda mitad del siglo XVII, la esclavitud negra comienza a desbordar la esclavitud indígena. Se queda, sin embargo, la explotación del trabajo servil de artesanías nativas relacionadas con la carpintería, mercenario, herrería, cerámica y bellas artes. Los indígenas continuaron siendo perseguidos, encarcelados por los portugueses y vendidos en las subastas. Por lo tanto, se puede decir que miles de indígenas fueron incorporados a la sociedad colonial para realizar trabajo compulsorio sin ningún tipo de remuneración. Los indígenas eran considerados una especie de esclavos de los portugueses que tenían bajo poder adquisitivo para comprar esclavos africanos para sus empresas. Esta incorporación de los indígenas, llamados brasilindios generó una mentalidad cultural de la discriminación que consideraba y sigue considerando ciudadanos inferiores o de segunda clase, los indios de Brasil. Esa es la cuestión moral más importante del mestizaje en Brasil: se mantiene hasta hoy en día en Brasil, una desidentificación (no reconocimiento) de la población (independientemente de su clase), con su matriz nativa, a pesar del mestizaje visible, especialmente en la región

amazónica. Los hijos de apareamiento entre os indígenas y los blancos (el proceso de mestizaje) eran percibidos por sus padres como hijos de segunda categoría, como personas impuras, de los cuales se exploraba la mano de obra. Cuando estos niños crecían sus padres los integraban a las expediciones de cazadores de gentes llamados “Bandeirantes” o pioneros que realizaban incursiones constantes en el interior del país con el fin de encarcelar a sus parientes maternos.

Este proceso de mestizaje permitido por las “Banderas” tuvo un papel importante en la constitución territorial de Brasil, ya que permitió el intercambio de información y la conquista de las regiones más inhóspitas del país. Los mamelucos (hijos del dominador con las mujeres indígenas) encontraron dificultad en la tarea de conquistar el interior de Brasil, sobre todo debido a la resistencia de los indios que vivían en esta región inhóspita.

CAPÍTULO 7.: CONCLUSIÓN: EL IMAGINARIO SOCIAL DE UNA CULTURA COMÚN BRASILEÑA

7.1.- Consideraciones generales

A lo largo de este trabajo hemos planteado cuestiones sobre el encuentro entre los tres pueblos que fueron el origen de la cultura brasileña en su configuración actual. Hemos intentado mostrar, a través de la exposición de parte de los hechos históricos constitutivos del panorama cultural brasileño, que los encuentros sucesivos entre los conquistadores portugueses, los indígenas (pueblos originarios de la tierra conquistada) y los esclavos africanos se hicieron de forma tensa, conflictiva y violenta. De igual manera que hemos insistido en que tales conflictos que forman parte del proceso de construcción dialéctica de la identidad cultural brasileña no han sido considerados suficientemente. Al contrario, han sido sistemáticamente negados en la narración de la historia de Brasil y ocultados a través de visiones ideológicas propagadas por la élite política e intelectual dominante en el país.

En ese sentido, sostenemos que esta visión ideológica de la negación de los conflictos ha sido perjudicial para una auténtica comprensión de sí mismos por el pueblo brasileño (el auto-conocimiento), es decir, para la consolidación de una auténtica identidad brasileña porque ocultó, deliberadamente, las diferencias culturales y los enfrentamientos que impregnaron los encuentros e intercambios culturales a lo largo de la historia de Brasil. Motivo este por el que

se ha internalizado en el imaginario cultural brasileño la falsa idea de un pueblo con una configuración cultural especial y sin precedentes en la historia universal.

De esta manera, los brasileños internalizaron la idea de que Brasil es una especie de paraíso social y racial, ejemplo para todo el mundo por ser un modelo de armonía social, de convivencia pacífica y de aceptación de las diferencias. La idea de Brasil que fue proclamada en los versos del poema "A patria", por el poeta parnasiano Olavo Bilac, a principios del siglo XX, atestigua claramente un tipo ideal de amor incondicional y de conformismo acrítico del pueblo brasileño para con su país: "ama com fé e orgulho a terra em que nasceste! Criança, não verás no mundo nenhum país como este". (BILAC, 1996). Traduciendo en español, estos versos de Olavo Bilac, ("Ama con la fe y el orgullo la tierra en que naciste! Niño, no verás ningún país en el mundo como este") uno se da cuenta de que el poeta supone que el brasileño debe amar apasionadamente su tierra porque, según el poema, idealmente y como por naturaleza Brasil es el mejor país del planeta entero.

La visión idílica del poema, cantado por el pueblo en las escuelas, presenta una naturalización de los fenómenos culturales, garantizando así la homogeneización y descaracterización de las diferencias. Tal visión idílica niega el hecho histórico de la negación de los valores morales y religiosos de los indígenas y de los negros por parte de los conquistadores blancos. Afirma también la existencia de una unidad en la diversidad en Brasil, que no es real, y niega el conflicto cultural existente. Así, se presenta un Brasil que no es real, sino puramente imaginario y falso, por la permanente ocultación de la tensión y de los conflictos inherentes a los encuentros entre los tres pueblos.

7.2. Alternativas de construcción de una cultura común

El filósofo checo profesor Vilém (1920 – 1991), ha puesto de manifiesto en múltiples ocasiones que descubrir la esencia de Brasil es descubrir la esencia de las tres razas tristes. Para este autor, los términos "raza" y "triste" indican una idealización romántica de la realidad, según hemos visto más arriba. Incluso podría decirse que el uso de estos términos comporta una ideología oculta en la medida en la que no deja aflorar el hecho de que la síntesis tan propagada de las tres razas no se llevó a cabo de modo espontáneo sino a costa de la esclavitud de los negros y del abuso de los indígenas.

Sin embargo, aún denunciando el carácter ideológico y romántico del contenido de los referidos términos, nos puede servir como punto de partida para la comprensión de la identidad del brasileño, toda vez que la cuestión de la síntesis constituye un hecho innegable de la esencia o de la identidad brasileña. Esta conexión de la identidad brasileña con la cuestión de la síntesis es, para Flusser, (Flusser, 1988, p. 50), una suposición razonable porque Brasil es un país forjado por la mezcla en todos los niveles; una mezcla generada por los diversos encuentros que se produjeron tanto a partir de lo inconsciente como por los ideales a los que se hacía referencia.

Sin embargo, potencialmente, es posible que Brasil llegue a ser el país que asuma deliberada y conscientemente, sin prejuicios, el deseo de llegar a ser (como devenir) el país de la síntesis, o mejor aún, un país de seres humanos conscientes y críticos, fruto de una mezcla cultural permeada por el diálogo entre los diferentes, aún reconociendo los conflictos. Siguiendo con la

línea de análisis de Flusser (Flusser, 1998, p. 54) se puede decir que la tarea más importante a llevar a cabo en este sentido sería concentrar fuerzas en la creación de una cultura común que busque explicitar (revelar) los conflictos que subyacen al encuentro entre brasileños. En otras palabras, la tarea sería poner de manifiesto la esencia de Brasil, sacándolo del inconsciente, asumiendo que la esencia no sería una forma de ser ya hecha, sino una manera de buscarla. Asumiríamos así la idea de que no siendo Brasil perfecto, se señalaría un camino hacia la perfección en el sentido de mirar hacia adelante. En suma, sólo se puede afirmar con convicción y sin margen a la duda que, en términos culturales, lo que existe son proyectos o posibilidades de Brasil.

Este trabajo no niega la existencia en Brasil de esfuerzos intelectuales con el fin de recuperar la memoria histórica de su verdadera formación así como de la existencia de una revisión crítica del proceso de la construcción de su identidad. Recientemente en la historia de Brasil, sobre todo desde el inicio del primer mandato del presidente Lula en 2003, se da cuenta de la existencia de iniciativas del gobierno federal con respecto a las políticas públicas con respecto a la educación para una conciencia multicultural. Para ilustrar tales iniciativas gubernamentales, se presentarán algunas pautas oficiales que regulan las prácticas de la educación multicultural en el país. También se presentan reflexiones sobre intervenciones plausibles respecto a la reeducación de la gente que contienen ya una revisión crítica de la propia historia y de la consolidación de una verdadera cultura brasileña, todavía en embrión. A fin de presentar lo que se está llevando a cabo actualmente a este respecto "bajo los auspicios" del Estado, a nivel nacional, se menciona aquí la

Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional (LDBEN) que, al ratificar la posición de la Constitución Federal de 1988 determinó que: "la enseñanza de la historia de Brasil tendrá en cuenta las aportaciones de los diferentes grupos étnicos para la formación del pueblo brasileño, en especial el pueblo de matrices indígenas, africanas y europeas" (Art. 26, § 4). El Ministerio de Educación (MEC), a su vez, ha desarrollado para las escuelas primarias, los Parámetros Curriculares Nacionales (PCN). La gran innovación de todas estas iniciativas para la educación en Brasil es la existencia de "temas transversales" tales como la convivencia social y Ética, la pluralidad cultural, el medio ambiente, la orientación sexual, la salud, el trabajo y el consumo.

Todos estos temas transversales han sido considerados fundamentales por el gobierno brasileño para el logro de una educación para la ciudadanía y deben impregnar las diferentes materias curriculares que se imparten en las escuelas (portugués, matemáticas, historia, geografía, ciencias y artes), permitiendo así un modelo de aprendizaje desde un enfoque interdisciplinario. Los Parámetros Curriculares Nacionales (PCN) fueron aprobados por el Consejo Nacional de Educación (CNE) y son referencia nacional para los sistemas de educación a nivel estatal y municipal. Debido a la necesidad percibida de la educación multicultural, se creó en los Parámetros Curriculares Nacionales un estudio de la pluralidad cultural en Brasil, de forma transversal, que impregna las distintas materias del currículo. Según el Ministerio de Educación y Cultura (MEC), estudiar el tema de la pluralidad cultural dentro de los Parámetros Curriculares Nacionales se justifica porque promueve el conocimiento y el aprecio de las características étnicas y culturales de los distintos grupos sociales que viven en Brasil, tratando de

entender críticamente las desigualdades socioeconómicas y la realidad de la discriminación social y de la exclusión en la sociedad brasileña.

La propuesta anterior, aún incipiente, propone ya una educación crítica que pretende proporcionar a los estudiantes la oportunidad de entender a Brasil como un país complejo, multifacético y, a veces, paradójico. Durante el primer mandato del gobierno Lula (2003 – 2006) fue promulgada la Ley nº 10.639, de 9 de enero de 2003, que modificó la Ley nº 9394, de 20 de diciembre de 1996. Esta nueva ley, en el parágrafo 2, incluye en el currículo oficial de las escuelas públicas a nivel nacional, el tema "Historia y Cultura Afro-brasileña", de carácter obligatorio, como afirma el "§ 2o del texto de la ley, "os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras" (Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, LEI No 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003). A partir de la promulgación de esta ley, se hizo obligatorio en el currículo escolar de la educación básica, el estudio de la historia de África y de los africanos, la lucha de los negros en Brasil, la cultura negra brasileña y la importancia del negro en la formación de la sociedad nacional, rescatando así la contribución de los negros a la historia social, económica y política de Brasil. (Art. 26, § 1).

Sin embargo, a pesar de la inclusión del tema de la diversidad cultural en los Planes Nacionales Curriculares, como se ha mencionado anteriormente, sólo recientemente, bajo la presión de los movimientos sociales, la cuestión de la diversidad cultural ha comenzado a tener cierta resonancia en las escuelas brasileñas. Actualmente, abundan los intelectuales que reflexionan sobre la

importancia de estudiar el tema de la diversidad cultural para el pleno ejercicio de la ciudadanía. La mayor parte de las reflexiones sobre este tema muestran que la diversidad cultural es un bien para la humanidad y que para cumplir su misión humanista, la escuela tiene que mostrar a los estudiantes que, además de sus culturas, hay otras por conocer. En este sentido, la escuela debería ser "local", como punto de partida, y "nacional" después. Pero sin olvidar que el punto de llegada es asumir "lo intercultural" asumiendo así una dimensión global o internacional.

En este sentido, este trabajo de investigación considera que todavía hay mucho por hacer en Brasil para que la escuela pueda ser, de hecho, un instrumento de afirmación de la identidad multicultural. En general, la enseñanza de la historia en Brasil, para dar prioridad a la construcción de la identidad nacional, ha valorado poco las culturas de las minorías étnicas. Se puede observar también que todavía falta un estudio más sistemático en las escuelas sobre las peculiaridades regionales de Brasil y sobre los elementos referenciales de las culturas de los pueblos indígenas y afro-descendientes. Ha sido esa falta de análisis de estos aspectos la que ha contribuido a la sedimentación de los prejuicios y alimentado los estereotipos de los brasileños entre ellos mismos.

Como propuesta de construcción de una cultura común, se afirma la necesidad de políticas públicas para la educación integral y ciudadana. Este tipo de educación debe ser la tarea del gobierno brasileño, en asociación con la sociedad civil representada por las organizaciones no gubernamentales (ONGs). Tales políticas, centradas en la educación para la ciudadanía, deben ser dirigidas a la creación y facilitación de proyectos educativos y reeducativos

comprometidos con el rescate de la memoria histórica de la formación de Brasil (rememoración); una memoria histórica no ideológica, sino atendida a la realidad en la que se ha ido construyendo Brasil, con el objetivo de suscitar en el individuo alienado y dependiente de las narrativas permeadas por la ideología del sistema, un "sujeto" crítico y consciente de sus derechos y deberes como ciudadano. Para el logro de este objetivo es imprescindible el fomento del conocimiento de la diversidad cultural brasileña y de su pluralidad étnica, a través de una educación de calidad en todos los niveles (primaria, secundaria y universitaria).

Por último, es necesario un proyecto eficaz para profundizar en el rescate de los avances ya realizados en Brasil hasta la fecha, tales como las iniciativas que ya están presentes en las escuelas brasileñas y que han sido ratificados por el Ministerio de Educación y Cultura (MEC) a través de los PCN (Parámetros Curriculares Nacionales). Se propone, pues, que las iniciativas de educación para la interculturalidad que están en boga no se sean rechazadas, sino más bien que sean asimiladas y tratadas críticamente por toda la sociedad civil, sin discriminación de clase social, raza o religión. Después, se debe agregar a tales iniciativas un nuevo enfoque que fomente una educación para el conocimiento, el reconocimiento y la experiencia intercultural, teniendo siempre en cuenta los aspectos culturales, considerados como patrimonio de la humanidad y no como una posesión de tal o cual pueblo en particular. Con el fin de mejorar y que dé frutos este tesoro de la humanidad, la educación ha de incorporar los valores de la diversidad, la autonomía y una visión pluralista de la realidad. La educación formal dentro de la escuela brasileña debe mostrar a

los estudiantes brasileños que su cultura está en proceso de formación y que no es mejor ni peor que las otras culturas del mundo.

Así, una escuela capaz de educar a sus estudiantes en el pluralismo y en el espíritu de la interculturalidad es una escuela preparada para ayudar a que todos los individuos sin excepción, puedan convertirse en sujetos éticos activos y ciudadanos del mundo, construyendo así una cultura común que tiene que ser local, como punto de partida, pero tiene que ser internacional e intercultural, como punto de llegada. Las características fundamentales de la nueva escuela que propugne una educación para el espíritu de respecto a la pluralidad de ideas e acciones pueden ser resumidas en las consideraciones del sociólogo Gadotti: "(...) una escuela curiosa y audaz, en búsqueda de diálogo con todas las culturas y visiones del mundo. Pluralismo no significa eclecticismo (...) significa en primer lugar el diálogo con todas las culturas de una cultura, de una cultura que se abre a otras culturas "(Gadotti, 1992, p. 23).

Entre las políticas públicas dirigidas a la formación intercultural, debe estar presente la política educativa dirigida a niños y jóvenes, con el objetivo de rescatar una conciencia histórica y crítica de la participación equitativa de los tres pueblos que interactuaron para formar la idiosincrasia de Brasil, en su configuración actual. Tal educación debe ser crítica, es decir, debe ser una educación que rechaza críticamente cualquier intento de manipulación de los datos históricos, una práctica recurrente en la enseñanza oficial de Brasil desde hace siglos. La susodicha manipulación consiste en ocultar los conflictos que siempre han estado presentes en la formación de Brasil, asignando al blanco portugués un papel destacado y superior en la formación de las personas y reservando un papel menos importante e inferior a la población afro-

descendiente y a los indígenas. La presencia de este tipo de educación manipuladora todavía está presente a través de una visión racista solapada, es decir, disfrazada y escondida por una sensación general (el mito de la igualdad racial) de que no hay racismo en Brasil y que todos en este país tienen las mismas oportunidades y reciben el mismo trato.

Mientras que el racismo europeo o estadounidense preconizado en el siglo XIX por intelectuales como el conde de Gobineau (en su libro "La diversidad moral e intelectual de las razas" publicado en 1856), defendió la superioridad de la raza blanca y se colocó visceralmente opuesto a la mezcla de las razas, el racismo en Brasil se presentó de forma velada y oculta detrás de los incentivos a la mezcla. Tal incentivo tenía la intención de hacer desaparecer los aspectos biológicos, psicológicos, morales, sociales y religiosos considerados defectuosos e inferiores sólo porque eran herencia de los negros e indígenas, es decir, de los pueblos dominados. La superación de esta herencia, considerada como indeseable, sería posible mediante la mezcla entre blancos, indios y negros; un ideal de derivación sustituida por la síntesis de un hombre nuevo, sin historia, sin pasado; un hombre que no recuerda nada de los entresijos que llevaron a esta síntesis, en otras palabras, un hombre sin identidad.

Así, tanto la postura contraria al mestizaje, que percibía en el carácter híbrido del brasileño un deterioro de las mejores cualidades de cada uno de los elementos de la mezcla (lo que resulta en el desarrollo de un tipo híbrido y deficiente en energía y vitalidad), como la actitud que veía en el proceso de mezcla el ideal para lograr la configuración de un tipo futuro especial y único son posiciones ideológicas y de claro prejuicio porque parten de una lógica

dualista y puritana que ve la realidad siempre dividida en polos que se excluyen por la distancia y por la intocabilidad, o por la aproximación y la indiferenciación absolutas. Al reflexionar acerca de la complejidad del fenómeno del encuentro entre los tres pueblos que forman la cultura brasileña, criticando la lógica que funciona con dos polos antagónicos e irreconciliables y tejiendo críticas a las visiones ideológicas que preconizan el mito de la igualdad social y racial, el antropólogo Roberto Da Matta afirma lo siguiente:

“O Brasil não é um país dual onde se opera somente com uma lógica do dentro ou fora; do certo ou errado; do homem ou mulher; do casado ou separado; de Deus ou o Diabo; do preto ou branco. Ao contrario, no caso de nossa sociedade, a dificuldade parece ser justamente a de aplicar esse dualismo de caráter exclusivo; ou seja, uma oposição que determina a inclusão de um termo e a automática exclusão do outro, como é comum no racismo americano ou sul-africano (...) entre o preto e o branco (que nos sistemas anglo-saxão e sul-africano são termos exclusivos), nós temos um conjunto infinito e variado de categorias intermediárias em que o mulato representa uma cristalização perfeita”. (Da MATTA, 1986, pp. 40 – 41)². Como puede verse, este autor sostiene que: “Brasil no es un país dual donde sólo se opera con una lógica de “dentro o fuera”, de “bien o mal”, “hombre o mujer”, “casado o separado”, de “Dios o del diablo”, de “negro o blanco”. Por el contrario, en el caso de nuestra sociedad, la dificultad parece ser exactamente la de aplicar esta dualidad de carácter único; es decir, una oposición que determina la inclusión de un término y la exclusión automática del otro, como es común en el racismo estadounidense o sudafricano (...) entre el negro y el blanco (que en

los sistemas anglosajones y sudafricanos son términos excluyentes), nosotros tenemos un conjunto infinito y variado de categorías intermedias en las que el mulato representa una perfecta cristalización". (Da Matta, 1986, pp. 40 - 41.).³ En este texto se apunta, así, a una idea que ayuda a comprender la complejidad del fenómeno de la cultura brasileña y la capacidad de comprender esa cultura de modo no-dual. La idea aquí es la siguiente: en sus interrelaciones, el brasileño da más valor al polo intermedio, es decir, a la categoría que se encuentra entre los extremos. De manera diferente a lo que sucede en otras culturas, en Brasil no tiene lugar una caracterización racial formalizada en negro o blanco.

En cambio, los matices en las clasificaciones de las personas que permiten sofisticadas distinciones entre blanco y negro, como ocurre con la creación de la categoría de mulato (el término proviene de "mula" un animal ambiguo e híbrido y que es incapaz de reproducirse como tal, porque es el resultado de un cruce entre varios tipos genéticos diferentes) y de muchas otras categorías de diferenciación que se aplican en el intercambio cotidiano entre los individuos, indican una dificultad específica para combatir el prejuicio en Brasil, una vez que este prejuicio se organiza a partir de cierta invisibilidad. Después de todo, ¿quién es la víctima de los prejuicios: el negro, el mulato, o las innumerables posibilidades de las categorías de personas que se presentan como diferentes del blanco estándar? ¿Y quién es el hombre blanco en el Brasil? ¿Qué lo define? ¿Cuáles son los límites?

Sobre este tema, se puede aplicar la reflexión propuesta por Da Matta en el trabajo citado, sobre el racismo brasileño. Para él, (Da Matta, 1986, p. 39), el prejuicio racista en Brasil tiene sus raíces en una cultura centenaria y es eficaz desde el punto de vista de la discriminación, ya que está aún encubierto, ocultado y negado. Dicho autor afirma la importancia de transmitir la idea de que la cultura brasileña no se hizo de la interrelación entre negros, blancos e indígenas. Por el contrario, la idea que se propone es que Brasil fue formado por los blancos portugueses y aristocráticos que introdujeron e hicieron posibles los encuentros entre los individuos sobre la base de un marco rígido de valores discriminatorios. De hecho, si aceptamos pasivamente la idea de que la cultura brasileña se formó del encuentro armónico entre los tres pueblos, negaremos la evidencia de los conflictos en el encuentro entre ellos.

La historia de la conquista de Brasil muestra que los conflictos y las tensiones siempre estuvieron presentes, a pesar de todos los intentos de negación ideológica y del ocultamiento de los mismos. En sintonía con las consideraciones del antropólogo brasileño Da Matta, mencionado anteriormente, este trabajo de investigación doctoral no niega la posibilidad o incluso la importancia de la democracia racial en Brasil. Lo que se critica aquí es la afirmación y la creencia en la existencia de tal democracia en Brasil, una vez que los hechos demuestran lo contrario. Teniendo en cuenta las aportaciones de los textos a lo largo de los capítulos anteriores, en especial las consideraciones de Da Matta, antes citadas, se infiere que la construcción de una cultura común en Brasil puede y debe ser ensayada a partir de mecanismos dialógicos, permeados especialmente por una ética de responsabilidad mutua y solidaria. Aplicando algunas aportaciones del profesor

Roberto Da Matta a la cuestión de la democracia social y racial en Brasil, se puede observar que la tan propalada democracia por parte de los medios de comunicación orquestada con una vasta literatura de carácter didáctico aún no está construida y debe basarse principalmente en el derecho positivo capaz de asegurar a todos los brasileños el derecho fundamental de la igualdad ante la ley y su ejercicio real. Los derechos a la libertad y la igualdad sólo en su forma abstracta, por ejemplo, no son más que una ideología que enmascara la realidad y no proporciona el verdadero juego de la verdad y la autenticidad en las relaciones cotidianas.

Aunque esta cuestión no es percibida por todos los ciudadanos, Brasil ha utilizado sus mestizos como forma de negar una realidad cotidiana marcada por la desigualdad social. Para reforzar el posicionamiento crítico del mito falaz de las tres razas fundadoras, asumimos aquí las palabras del sociólogo y antropólogo Da Matta cuando sostiene: “mas o que se pode indicar é que o mito é precisamente isso: uma forma sutil de esconder uma sociedade hierarquizada e dividida entre múltiplas possibilidades de classificação. Assim o racismo a brasileira, paradoxalmente, torna a injustiça algo tolerável, e a diferença, uma questão de tempo e amor” (Da Matta, 1997, p. 47).

Esta positividad jurídica a la que nos hemos referido más arriba, capaz de garantizar a todos los brasileños el derecho a la igualdad ante la ley puede convertirse en el fundamento de una cultura común capaz de organizar de manera pacífica y justa las relaciones desde la prevalencia de la objetividad de la ley y el cumplimiento de los pactos dialógicamente consensuados y no a partir de un individualismo que sutilmente divide y segrega a las personas en función de su condición social y económica.

Una fenomenología del hombre brasileño, es decir, la observación y descripción cuidadosa de todo lo que aparece en las relaciones que se establecen en la vida cotidiana de los brasileños en sus movimientos de la casa y de la calle, es decir, en los espacios privados y públicos, apuntan a elementos comunes que reflejan su propia manera de ser en el mundo, para vivir juntos y gestionar los espacios en un complejo modo de interacción. Estas formas de ser en el mundo están fundadas y guiadas por ciertas concepciones del hombre y del mundo que se aprenden, pero siguen siendo históricamente formas ligeramente reflexivas e inconscientes, como las únicas maneras posibles de ser y de hacer las cosas. La fuerza impulsora que está detrás de las acciones de los brasileños en sus interacciones se sistematiza como conjunto de ideas que se generan y sedimentan un ethos que tiene como punto de partida y de llegada, la idea central de la jerarquía y de la graduación entre los seres humanos. Esto quiere decir que, en Brasil, el principio de igualdad de todos los seres humanos y, por lo tanto, de todos los brasileños no se aplica.

La idea de la jerarquía se ve reforzada por el individualismo exagerado que en el juego de relaciones da la idea de que alguien de antemano fue elegido para ser el ganador. Este juego está decidido de antemano: las mismas personas siempre ganan o pierden siempre. Las relaciones son asimétricas a priori. En este juego, cada brasileño conoce de antemano sus límites y sólo permanecerá hasta el final del juego, si sabe permanecer en su lugar. En general, lo que guía las relaciones sociales en Brasil es el personalismo. Los sujetos entran en un concurso decidido de antemano, porque el conocimiento y la sabiduría acumulada valen poco o nada ante cierta aura que se cierne alrededor de la gente que tiene dinero y poder para influir. Las decisiones no

suelen ser tomados desde los conocimientos que la persona tiene, sino por su red de relaciones; no en virtud de sus conocimientos, sino por el poder de sus patrocinadores. En este juego de “apadrinamiento” (patronato o patrocinio) comienza una red construida por el intercambio de favores con una lista de los débitos y créditos a pagar con intereses más adelante. Esta manera de ser que ha sido mencionada en varias partes trabajo de tesis, se llama “jeitinho brasileiro”.

Para hacer posible la construcción de una cultura común en Brasil es necesaria revalorización del principio de igualdad en este país. Lo que debe guiar las relaciones sociales no debe ser más el subjetivismo o el poder de cada individuo en particular, expresado en la siguiente expresión recurrente en Brasil “¿Sabe usted con quién está hablando?”, sino la objetividad de los acuerdos y normas que sirven y se aplican a todo el mundo, independientemente de su condición social o económica. El brasileño aborda al otro como un ser diferente, pero no en el sentido de un alguien que tiene su singularidad y que se debe respetar para establecer una relación interpersonal auténtica. Se ve al otro como diferente en el sentido de que el otro es inherentemente inferior o superior, y que por lo tanto él debe perder o ganar algo en esa interacción. Esta mirada clasificatoria del otro al que siempre se le ve como superior o inferior es una construcción del espacio público (la calle) en el espacio de la casa. El otro siempre es visto como una posibilidad ilimitada para lograr lo que aspiro. En este sentido, las relaciones humanas en Brasil se construyen generalmente basadas en una moral individualista y egoísta que no pone límites a las concesiones e intercambios. Este tipo egocéntrico de estar

en el mundo, impulsado por el favor y el “jeitinho brasileiro”, expone a los individuos a una posición de negociación desigual.

En contraste con este tipo (individuo) egocéntrico forjado e impulsado por una ética individualista, este trabajo plantea la posibilidad de una ética igualitaria en la que las reglas sean claras, justas y puedan servir de punto común para que los sujetos puedan establecer sus relaciones sociales y sus negociaciones en pie de igualdad. Esta modalidad de relación ética debería ser factible a través de políticas públicas que fomenten la educación formal con metas y agendas estructuradas a partir de la concepción de una educación al servicio de la igualdad y de la libertad, y no a favor de la discriminación y su consiguiente estigmatización de los diferentes.

BIBLIOGRAFÍA

1. ANDERSON, BENEDICT: Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la difusión del nacionalismo. Traducción de Eduardo L. Suarez. (Primera edición en español de la segunda en inglés) Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
2. _____: Comunidades imaginadas. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
3. ANCHIETA, JOSÉ DE: De Gestis mendi de Saa. Edição bilíngüe, tradução do padre Armando Cardoso, Arquivo nacional, Rio, p. 129, 1958.
4. AMARAL, L.: Nova Era: um Movimento de Caminhos Cruzados. Estudos da CNBB, nº 71, 1994.
5. ARENDT, H.: "Entre o Passado e o Futuro". São Paulo, editora Perspectiva, 1979.
6. ARNOLD, M.: "Culture and anarchy. London, 1869.
7. AUGÉ, M.: Não lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas/SP, Papirus, 1994.
8. AZEVEDO, A.: O Cortiço. São Paulo, Martin Claret, 2001.
9. BHABA HOMI K. O local da cultura. Belo Horizonte, UFMG, 1998.
10. BARBOSA, L.: O jeitinho brasileiro, Rio de Janeiro: Campus, 1992.
11. BELLAH, ROBERT N.: A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. Religião e sociedade, nº 13/2, julho 1986.

12. BERGER, PETER Y LUCKMAN, THOMAS.: "A construção da realidade", Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1974.
13. BERGER, P.: Um rumor dos anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis, Ed. Vozes, 1973.
14. _____: O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulinas, 1985.
15. BETTO, FREI: Jornal "Brasil de Fato". São Paulo, 18 fevereiro de 2011.
16. BIBLIOTECA VIRTUAL DEL ESTADO DE SÃO PAULO. In: <http://www.bv.sp.gov>. 2013.
17. BILAC, O.: Poesias e Prosa Completas. São Paulo, Editora Nova Aguilar, 1996.
18. BINGEMER, MARIA CLARA.: O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo, Loyola, 1992.
19. BOAS, F.: "The limitation of comparative method of anthropology". Science, N.S., volume 4, 1896.
20. BORGES, I. FARIA: Agência Senado. En: www.senado.gov.br. 28/03/2008.
21. BOURDIEU, P.: "Gênese e estrutura do campo religioso". en: A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 1974.
22. BRANDÃO, CARLOS R.: A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido en: MOREIRA, A. e ZICMAN, R. (orgs.). Misticismos e Novas Religiões. Petrópolis, Vozes/UFS, 1994.
23. BUENO, G.: El mito de la cultura. Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, sexta edição, 2000.

24. CAMÕES, LUIS VAZ: Os Luzíadas, São Paulo, Editor Martin Claret, 2002.
25. CANCLINI, N. GARCIA: America Latina entre Europa y Estados Unidos: mercado e interculturalidade. Conferência apresentada no II Congresso Europeo de Latinoamericanistas, Halle 4 a 8 de setembro de 1998, 23 p.
26. _____: Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo, EDUSP, 385, 2003.
27. _____: Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, D.F: Grijalbo, 1990.
28. CARDOSO, Marcos Antônio: "O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998". (Dissertação apresentada ao Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História. Directora: Prof^a. Dr.^a Regina Helena Alves da Silva). Belo Horizonte, 2001.
29. CARMINE, DI MARTIN: Líncontro e lémergenza dell ´umano. Revista Horizonte, PUC Minas, vol. 8, número 16 – Jan/Março 2011.
30. CAROZZI, MARIA J.: Nueva Era: la autonomía como religión. In: VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 1998.
31. CARVALHO, J. JORGE: Tendências Religiosas no Brasil ontemporâneo. Estudos da CNBB, nº 71, São Paulo, Paulus, 1994.
32. CENSO DEMOGRÁFICO 2010. In:
<http://www.maisgoias.com.br/noticias/politica/2011/6/22/15686.jsf?Juquinha+e+suspeito+de+usar+informacao+privilegiada+para+comprar+fazendas>

33. CHAVES, RENAN PAIVA.: País tropical e seu mimetismo: o discurso ufanista associado a Wilson Simonal e a desinvenção tropicalista. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, Volume 44, Número 2, p. 293-311, Outubro, 2010.
34. DALMIR F.: Comunicação, identidade cultural e racismo em: Brasil Afro-brasileiro. Organizadora: Maria Nazareth Soares Fonseca. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2000.
35. D'SOUZA, D.: Illiberal Education: the politics of RACE and Sex on campus. New Cork, Free Press, 1991.
36. DAMATTA, R.: Relativizando: uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1981.
37. _____: Fé em Deus e pé na tábua. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2010.
38. _____: Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed, Rio de Janeiro, Editora Rocco, Copyright, 1997.
39. _____: O que faz o Brasil, Brasil? 2. ed. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1986.
40. _____: O que faz o Brasil, Brasil? 8. ed. Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1997.
41. DAWKINS, RICHARD. The selfish gene. OXFORD UNIVERSITY PRESS Great Clarendon Street, Oxford OX2 6DP, 1976.
42. DEGLER, CARL N.: Nem preto nem branco. Escravidão e relações sociais no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro. Editorial Labor, 1973.

43. DIAS, GONÇALVES.: Poesia e prosa completa. Rio, editora Nova Aguilar, 1998.
44. DURHAM, W, H.: "Coevolutin: Genes, culture, and human diversity, Stanford University Press, 1991.
45. DURKHEIM, E.: "La división Del trabajo social", (1938). Akal, trad. De Carlos Garcia posada, 1987.
46. ELIADE, M.: O sagrado e o profano. A essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
47. FERNANDES, FERNANDES.: A organização social dos tupinambás. São Paulo, Progresso editoria, 1949.
48. FLORESTAN, FERNANDES: A Revolução Burguesa no Brasil. Ensaio de Interpretação Sociológica. 2. Ed. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1974 p. 203-221.
49. FRANCISCO, D.: Comunicação, identidade cultural e racismo. IN: Brasil afro-brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
50. FREYRE, G.: Casa grande & senzala. Rio de Janeiro, 1966, (13ª edição).
51. _____: Casa grande e senzala – Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 5ª ed. 1933/1946.
52. _____: Casa grande e senzala – formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.
53. _____: Uma cultura ameaçada: a luso brasileira. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1942.

54. FREIRE, PAULO: Ação cultural para a liberdade e outros escritos. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1976.
55. _____: Educación como práctica de la libertad. Buenos Aires, "Siglo Veintiuno Argentina, 1973.
56. _____: Pedagogia do oprimido". São Paulo, Editora Paz e Terra, 1975.
57. FICHTE, H. TEÓFILO: Los caracteres de la edad contemporánea, 1806. Em Revista de Occidente, Madrid, 1934.
58. FLUSSER, V.: "Pós-história", São Paulo, Editora Duas Cidades, 1983.
59. _____: Fenomenologia do brasileiro. Rio de Janeiro, Eduerp, 1998, 176 p.
60. GADOTTI, M.: Diversidade cultural e educação para todos. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
61. GANS, H. J.: Popular culture and high cultures. New York, Basic Books, 1973.
62. GAARDNER, Howard. Estrutura da mente: a Teoria das Inteligências Múltiplas: Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. (Publicado originalmente em inglês com o título: The frames of the mind: the Theory of Multiple Intelligences, em 1983).
63. GEERTZ, C.: A transição para a humanidade. Em: Sol Tax (org.), Panorama da antropologia. Rio de Janeiro, Fondo de Cultura. 1973.
64. _____: A interpretação das culturas, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1978. Título original: The interpretation of cultures. Tradução de Fanny Wrobel. (original publicado em 1973).
65. GELLNER, E.: Nations and nationalism. Oxford: Blackwell, 1983.

66. GUERRIERO, S.: O Movimento Hare Krishna no Brasil: a comunidade religiosa de Nova Gokula. São Paulo: PUC-SP, 1989. (dissertação de mestrado)
67. GIDDENS, A.: As conseqüências da modernidade. Título original em inglês: *The Consequences of Modernity*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
68. GIDDENS, A.: "The consequences of modernity. Cambridge: Polity Press, 1990.
69. GIDDENS, A.: *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
70. GONÇALVES, L.A.O. & SILVA, P.B.G.: O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
71. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G.: *Interculturalidad y convivencia*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2008.
72. GIL, J. CARLOS Y NISTAL, J. ANGEL. *New Age. Una religiosidad desconcertante*. Barcelona: Ed. Herder, 1994.
73. GOODENOUGH, W.: "Cultural anthropology and linguistics". Em: *Language in culture and society*; editado por Dell Hymes, Nueva Yourk, Harper and Row, 1964.
74. HALL, S.: A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. DP&A Editora, 1ª edição em 1992, Rio de Janeiro, 4ª edição: 2000.
75. HARVEY, D.: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Traducción de la edición original "The Condition of Postmodernity: an enquiry into the Origins of Cultural Change,

- Basil Blackwell Ltd., Oxford, England, 1990. Tradución, Martha Eguía.
- Amorrortu editors, Buenos Aires, Argentina, 1998.
- 76._____: Condição pós-moderna. São Paulo: Loyola, 1996, 6. edição.
- 77.HARRY L. SHAPIRO. Hombre, Cultura y Sociedad. México, Fondo de Cultura Económica. 1993.
- 78.HARRIS, M. "The rise of anthropological theory. Nueva York, Cronwell, 1968.
- 79._____.: Teorias sobre la cultura em la era posmoderna; Crítica, Córsega, Barcelona, 2000.
- 80.HEIDEGGER, M. A caminho da linguagem. Tradução de Márcia Sá. Cavalcante Schuback. - Petrópolis, R.J, Editora Vozes, 2003.
- 81._____: Identidade e diferença. In: Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril cultural, 1979, p. 177 – 187.
- 82._____: *O conceito de tempo*. Tradução de Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de tradução*. v.2. São Paulo: DF/USP, 1997.
- 83._____: Questions I, Paris, Gallimard, 1968.
- 84.HEELAS, P.: The New Age Movement. Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- 85.HERVÉ, C.: "Lexique de la culture: pour L'analyse culturelle & initiation". Tournai, Desclée, 1992.
- 86.HERDER, J. GOTTFRIED. "Ideas para una filosofia de la historia de la humanidad", Losada, Buenos Aires, 1784.
- 87.HOBSBAWN, E. J. & RANGER, T: A Invenção das tradições. Rio, Ed. Paz e Terra, 316 p. 1984.

- 88.HOLANDA, S. BUARQUE DE. O extremo Oeste. São Paulo, Brasiliense, p.70 e p. 82.1986.
- 89.HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1936), Raízes do Brasil. Rio de Janeiro, José Olympio.
90. _____: Raízes do Brasil. 26 edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- 91.IPEA, 2011. Retrato das desigualdades de gênero e raça. 4. Edição, IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2011.
- 92.Jornal Nacional, 2011.
- 93.JULLIEN, FRANÇOIS. O diálogo entre as culturas. Do universal ao multiculturalismo; tradução André Telles; Rio de Janeiro, Edições Zahar. 2009.
- 94.KELLER, JANET. Schemes for schemata. In: New directions psychological anthropology, editado por Tim Scharwartz, G. White y C. Lutz, Nueva Yourk, Cambridge University Press, 1992.
- 95.KOTTAK, CONRAD, Cultural anthropology, 5a edição, Nueva York, McGraw-Hill, 1991.
- 96.KROEBER, A. L., & C. KLUCKHOLN, Culture: a critical review of concepts and definitions. Papers of the Peabody Museum of Archeology and Ethnology, 47, 1952.
- 97.KROEBER, A.: Antropology. Em; Scientific American, volume 83, 1950
- 98.KROEBER, A. L.: Lo superorganico. Em: El concepto de cultura: textos fundamentals, compilados y prologados por J. S. Kahn, Editorial Anagrama, Barcelona, 1917.
- 99.KROEBER, A. L.: Antropology today. Chicago, 1953.

100. LACAU, E.: New reflections on the resolution of our time. Londres: Fontana, 1990.
101. LACROIX, Michel: Por uma moral planetária: contra o humanicídio. São Paulo, Edições Paulinas, 1996.
102. LEACH, E.: Political systems of highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. Harvard University Press, 1954.
103. LEAKEY, RICHARD. A evolução da humanidade. Tradução de "The making of mankind", por Norma Telles. 2 ed. - São Paulo : Editora Melhoramentos, 1982.
104. LEAKEY, RICHARD. & LEWIN, R. Origens. Brasília: Editora Melhoramentos/UNB, 1981.
105. LEVI-STRAUSS, C. Las Estructuras elementares de parentesco. Barcelona: Paidós, 1988.
106. _____: As estruturas elementares do parentesco. Ed. Vozes, 1976.
107. _____: Raza y cultura. Madrid, Ediciones Cátedra, S.A. 2000.
108. _____: As estruturas elementares do parentesco. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1976.
109. LÉVI-STRAUSS, C.: O pensamento selvagem. São Paulo, Edição Nacional, 1976.
110. LESLIE A.: The symbol: the origin and basis of human behavior; em: Morbel, Lenninge e Smith (orgs.), Readings of Anthropology. Nova York,

- McGraw-Hill Book Co. [Edição bras. In Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni: *Homem e Sociedade*; São Paulo, Cia. Editora Nacional, 5ª edição, 1970].
111. LIMA VAZ, C.H.: *Antropologia filosófica*. Edições Loyola, São Paulo, 1991.
112. LIMA VAZ, C.H.: *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. Edições Loyola, São Paulo, 1988.
113. LIMA VAZ, C.H.: *Escritos de filosofia: problemas de fronteira*. Edições Loyola, São Paulo, 1986.
114. LIMA VAZ, C.H.: *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. Edições Loyola, São Paulo, 1997.
115. LIMA VAZ, C.H.: *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. . Edições Loyola, São Paulo, 1999.
116. LIMA VAZ, C.H.: *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica 2*. Edições Loyola, São Paulo, 2000.
117. LIMA VAZ, C.H.: *Cultura e filosofia*. Revista Síntese n. 67, Edições Loyola, 1994.
118. LOCKE, JOHN. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Coleção “Os pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, Livro I, capítulo II, & 10, 1978.
119. MARCONDES, CÉSAR CONSTANÇA. *Crítica e diferença em Heidegger*. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, 5 (9): 49 -55, jul/dez. 1990.
120. MARCONI, M. & PESOTTO, Z.: *Antropologia*. São Paulo, Atlas, 1998.
121. MEAD, G. H. *Mind and society: from the standpoint of a social behaviorism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

122. MEIRELLES, CECÍLIA. Viagem Vaga Música. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1982.
123. MELO, HYGINA B.: A cultura do simulacro. São Paulo, Edições Loyola, 1988.
124. MENESES, PAULO. As origens da cultura. Em: Revista Síntese número 42, São Paulo, Edições Loyola, 1988.
125. MONOD, JACQUES. O acaso e a necessidade. Rio de Janeiro, Edições Vozes, 1972.
126. MORAIS, REGIS DE. Estudos de filosofia da cultura. São Paulo, Edições Loyola, 1992.
127. MORIN, E.: Os sete Saberes Necessários à Educação do Futuro 2a. ed. - São Paulo - Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.
128. MORIN, Edgar et. al. O retorno dos astrólogos. Lisboa: Moraes ed.,1972.
129. MUNIZ DE, REZENDE ANTONIO. La culture. In: Acta du XVè Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Reims, 3-6 septembre de 1974, Eds. Vander-Naunwelaerts (Bruselas-Paris-Louvain), 1975.
130. MUNIZ, SODRÉ ARAÚJO CABRAL. Reinventando a cultura – a comunicação e seus produtos. Petrópolis: Vozes, 1996.
131. MUNIZ, SODRÉ ARAÚJO CABRAL. A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro, Coleção Cultura Brasileira, 1983.
132. MURDOCK, G.: Cultura y sociedad. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
133. NANDA, SERENA. Cultural anthropology, 4a edição, Belmont, Califórnia, Wadsworth, 1991.

134. NOGUEIRA, ORACI. Preconceito social de marca e preconceito social de origem. Tempo social. Revista de Sociologia da USP, vol 19 N. 1, p. 292, nov. 2006.
135. OAKLEY, KENETH. Skill as a Human Possession. Em: History of Technology. Oxford, Inglaterra; Oxford University Press, 1954.
136. ODÉ KILEUY e VERA de OXAGUIÃ. O candomblé bem explicado. Rio de Janeiro, Pallas, 2009.
137. OLIVEIRA, M. ANDERSON DE. Os efeitos da colonização na construção da identidade do povo nordestino. Recife. Biblioteca Central da Unicap. Monografia Acadêmica. 2005.
138. O'MEARA, TIM. Causation and the struggle for a science of culture. Em: Current Anthropology, 1997, 38 (3): 399-418.
139. ORTIZ, RENATO. Cultura Brasileira e identidade nacional. 4. Reimp. 5ª ed. São Paulo, editora brasiliense, 2003.
140. PANNIKAR, R. Filosofía y cultura: una relación problemática. In: Raúl FORNET - BETANCOURT. Kulturen der Philosophie. Aachen: Augustinus, 1996.
141. _____: Paz e Interculturalidad. Uma Reflexión filosófica. Herder Editorial, S.L, Barcelona, 2006.
142. _____: Crosscultural challenge. Revised translation of "El imperativo intercultural", the inaugural discourse of the Second International Congress of Intercultural Philosophy held in Sao Leopoldo (Brasil) in April 1997 and published in the Proceedings of the Congress edited by R. Fornet-Betancourt, Untewegs zur interkulturellen Philosophie, Frankfurt (Iko-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, 1997.

143. PARÉS, LUIS NICOLAU. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Editora da Unicamp, Campinas, São Paulo, 2007.
144. PILBEAM, DAVID. A evolução do homem. Lisboa, Editora Verbo, 1973.
145. PRADO, PAULO. Retrato do Brasil - Ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Duprat, 216 p. 1928.
146. RIBEIRO, DARCY. Os Brasileiros: Teoria do Brasil. Rio de Janeiro, Vozes, 177p. 1978.
147. _____.: O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
148. Rücker, Thaís e Simas, Vinicius. Revista FILOSOFIA – REPORTAGENS, n. 89. 2013.
149. SANTOS, J. ELBEIN DOS. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil, negritude versus sincretismo. Revista Cultural. Vozes. 1977.
150. SAUSSURE, FERDINAND DE. Curso de Lingüística Geral. 30ª edição. São Paulo: Cultrix, 2002.
151. SCHWARZ, B.: Conservatism, nationalism and imperialism. Em: Donald, J. e Hall (orgs). Politics and Ideology. Milton Keynes: Open University Press, 1986.
152. SCHLESINGER, A. M. Jr. The Disuniting of America: reflexion on a multicultural society, New York: Norton and Company, 1992.
153. SILVA, TOMAZ TADEU. (ORG.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 6ª Edição. Petrópolis. Editora Vozes. 2006.
154. _____.: Reinventando a cultura – a comunicação e seus produtos. Petrópolis: Vozes, 1996.

155. _____: Multiculturalismo. Rio de Janeiro: DP&A, v.1 105 p. 1999.
156. TOURAINE, A.: ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes. Madrid: PPC, 240 p. 1997.
157. _____.: El sujeto. Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy. Buenos Aires: Paidós, 2006.
158. TYLOR, EDWARD B.: La ciencia de la cultura, 1871. Em: El concepto de cultura: textos fundamentales”. Compilados y prologados por J. S, Kahn, Editoriaial Anagrama, Barcelona, Espana, 1975.
159. ULLMANN, R. A.. “Antropologia: o homem e a cultura”. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1991.
160. UNESCO. México City Declaration Cultural Policies. Paris: Unesco, 1982.
161. VALENTE, WALDEMAR. Sincretismo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora Nacional. 1976.
162. VIANNA, F. J. DE OLIVEIRA. Evolução do povo brasileiro. São Paulo: Editora Nacional, 1933, p. 154 – 155 e 160. Instituições políticas no Brasil, Belo Horizonte: Itatiaia/USP, (v.I e v.II). 1987.
163. UNESCO. Mexico City Declaration Cultural Policies. Paris: UNESCO, 1982.
164. WHITE, LESLIE. The science of culture. New York, 1955.
165. WILLEMS, EMÍLIO, Antropologia social, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 2ª edição, 1966, tradução de Yolanda Leite.
166. WILLIAMS, RAYMOND. Marxism and literature. Oxford University Press, 1977.

ANEXOS

ANEXO 1: A DESIGUALDADE SOCIAL NO BRASIL ATUAL

“Entre os 15 países mais desiguais do mundo, 10 se encontram na América Latina e Caribe”. Atenção: não confundir desigualdade com pobreza. Desigualdade resulta da distribuição desproporcional da renda entre a população. O mais desigual é a Bolívia, seguida de Camarões, Madagascar, África do Sul, Haiti, Tailândia, Brasil (7º lugar), Equador, Uganda, Colômbia, Paraguai, Honduras, Panamá, Chile e Guatemala. A ONU reconhece que, nos últimos anos, houve redução da desigualdade no Brasil. Em nosso continente, os países com menos desigualdade social são Costa Rica, Argentina, Venezuela e Uruguai. Na América Latina, a renda é demasiadamente concentrada em mãos de uma minoria da população, os mais ricos. São apontadas como principais causas a falta de acesso da população a serviços básicos, como transporte e saúde; os salários baixos; a estrutura fiscal injusta (os mais pobres pagam, proporcionalmente, mais impostos que os mais ricos); e a precariedade do sistema educacional. No Brasil, o nível de escolaridade dos pais influencia em 55% o nível educacional a ser atingido pelos filhos. Numa casa sem livros, por exemplo, o hábito de leitura dos filhos tende a ser inferior ao da família que possui biblioteca. Na América Latina, a desigualdade é agravada pelas discriminações racial e sexual. Mulheres negras e indígenas são, em geral, mais pobres. O número de pessoas obrigadas a sobreviver com menos de um dólar por dia é duas vezes maior entre a população indígena e negra, comparada à branca. E as mulheres recebem menor salário que os homens ao desempenhar o mesmo tipo de trabalho, além de trabalharem mais horas e se dedicarem mais à economia informal. Graças à ascensão de

governos democrático-populares, nos últimos anos o gasto público com políticas sociais atingiu, em geral, 5% do PIB dos 18 países do continente. De 2001 a 2007, o gasto social por habitante aumentou 30%.

Hoje, no Brasil, 20% das rendas das famílias provêm de programas de transferência de renda do poder público, como aposentadorias, Bolsa Família e assistência social. Segundo o IPEA, em 1988 essas transferências representavam 8,1% da renda familiar per capita. De lá para cá, graças aos programas sociais do governo, 21,8 milhões de pessoas deixaram a pobreza extrema.

Essa política de transferência de renda tem compensado as perdas sofridas pela população nas décadas de 1980-1990, quando os salários foram deteriorados pela inflação e o desemprego. Em 1978, apenas 8,3% das famílias brasileiras recebiam recursos governamentais. Em 2008, o índice subiu para 58,3%.

A transferência de recursos do governo à população não ocorre apenas nos estados mais pobres. O Rio de Janeiro ocupa o quarto lugar entre os beneficiários (25,5% das famílias), antecedido por Piauí (31,2%), Paraíba (27,5%) e Pernambuco (25,7%). Isso se explica pelo fato de o estado fluminense abrigar um grande número de idosos, superior à média nacional, e que dependem de aposentadorias pagas pelos cofres públicos. Hoje, em todo o Brasil, 82 milhões de pessoas recebem aposentadorias do poder público. Aparentemente, o Brasil é verdadeira mãe para os aposentados. Só na aparência. A Pesquisa de Orçamentos Familiares do IBGE demonstra que, para os servidores públicos mais ricos (com renda mensal familiar superior a

R\$ 10.375), as aposentadorias representam 9% dos ganhos mensais. Para as famílias mais pobres, com renda de até R\$ 830, o peso de aposentadorias e pensões da previdência pública é de apenas 0,9%. No caso do INSS, as aposentadorias e pensões representam 15,5% dos rendimentos totais de famílias que recebem, por mês, até R\$ 830. Três vezes mais que o grupo dos mais ricos dos mais ricos (ganhos acima de R\$ 10.375), cuja participação é de 5%. O vilão do sistema previdenciário brasileiro encontra-se no que é pago a servidores públicos, em especial do Judiciário, do Legislativo e das Forças Armadas, cujos militares de alta patente ainda gozam do absurdo privilégio de poder transferir, como herança, o benefício a filhas solteiras”.

(BETTO, FREI: Jornal “Brasil de Fato”. São Paulo, 18 fevereiro de 2011)

ANEXO 2: “O SAL DA TERRA” (BETO GUEDES)

Anda!

Quero te dizer nenhum segredo

Falo nesse chão, da nossa casa

Vem que tá na hora de arrumar...

Tempo!

Quero viver mais duzentos anos

Quero não ferir meu semelhante

Nem por isso quero me ferir

Vamos precisar de todo mundo

Prá banir do mundo a opressão

Para construir a vida nova

Vamos precisar de muito amor

A felicidade mora ao lado

E quem não é tolo pode ver...

A paz na Terra, amor

O pé na terra

A paz na Terra, amor

O sal da...

Terra!

És o mais bonito dos planetas

Tão te maltratando por dinheiro

Tu que és a nave nossa irmã

Canta!

Leva tua vida em harmonia

E nos alimenta com seus frutos

Tu que és do homem, a maçã...

Vamos precisar de todo mundo

Um mais um é sempre mais que dois

Prá melhor juntar as nossas forças

É só repartir melhor o pão

Reciar o paraíso agora

Para merecer quem vem depois...

Deixa nascer, o amor

Deixa fluir, o amor

Deixa crescer, o amor

Deixa viver, o amor

O sal da terra

ANEXO 3

Entrevista “Diálogo para respeito das diferenças”.

Rrücker, Thaís; Simas, Vinicius. Revista FILOSOFIA – REPORTAGENS, n. 89. 2013. (<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/43/artigo1621140-3.asp>).

REVISTA FILOSOFIA – Em seu livro, você busca a genealogia dos conceitos "universal", "uniforme" e "comum" em contraste com os termos "alteridade", "singular" e "heterogêneo". Quais são as conclusões desta pesquisa e o que isso pode influir nesta troca intercultural?

Jullien – Considero que "universal" tem um sentido fraco e outro, forte. O primeiro constata que tudo sempre foi da maneira que é e não vai mudar. O segundo aponta para uma necessidade a priori, que vem antes da experiência, e tem base no pensamento clássico europeu. Acho que, no momento em que você encontra outras culturas, essa questão do universal precisa ser revista, nos damos conta da visão singular do que encarávamos como universal. Existe a contradição com a própria exigência da palavra. O "uniforme" é uma perversão do "universal". É um conceito de produção, faz pensar em termos de comodidade, porque é repetido muitas vezes.

O que acontece hoje no mundo, é que o uniforme se desenvolve tanto, em tantos países, que somos levados a pensá-lo como universal. Já o comum é definido pelo compartilhamento, seja com a família, com a natureza, com amigos, com outros países. É o início do pensamento político de Aristóteles, de

que as noções de comum levam a uma posição política de pensar. O outro sentido é o inverso, impõe um limite, uma fronteira para o compartilhamento, vem daí o termo "comunidade". Essa noção pode ser inclusiva e exclusiva. As noções de "comum", "universal" e "uniforme" são ambíguas. Analisando o ecárt entre a China e o Ocidente, não acredito que exista no mundo a possibilidade de pensar como universal, essa contradição fica evidente no convívio com outras culturas. Questionar o universal significa questionar conceitos como o "ser humano", "Deus", "a verdade". Mas o outro lado disso não é ruim. Essa noção de "universal" fez com que os pensadores, o mundo, pensassem em termos do que é comum.

REVISTA FILOSOFIA – De que forma o universalismo oprime e estimula os choques culturais?

Jullien – Eu vejo o "universal" como o contrário do "universalismo". A noção de universalismo é completa, enquanto a de universal é falha. Cito um exemplo: na França, quando foi instituída a eleição, o voto era encarado como algo universal, embora as mulheres não tivessem esse direito. Atualmente, falamos de sufrágio universal, mas os estrangeiros não podem votar. Por isso, uso o termo "universalismo preguiçoso", porque pretende ser global sem se dar conta do que lhe falta. Em contrapartida, uma visão positiva de universal é abrir a noção de ausência, permitindo repensar a questão do universalismo.

REVISTA FILOSOFIA – A declaração dos Direitos Humanos pode ser considerada um exemplo de universal?

Jullien – Na definição dos Direitos Humanos não foi diferenciado o sentido forte e fraco de "universal". O sentido fraco da declaração é acreditar que todo país tem a possibilidade de adotá-lo, e o forte é que cada país precisa fazê-lo. É equivocado pensar na declaração como algo que inclui todos os países e as culturas. Os direitos humanos são resultado da história particular do Ocidente nos séculos XVII e XVIII, até a civilização grega não se pensava nisso. E sendo parte de um momento tão específico, podemos nos perguntar se é possível vê-los como universais ou se perdem esse teor absoluto.

O desafio, então, em se tratando dos direitos humanos é articular o fato de serem fruto de uma época específica com a importância global que representam. A posição da UNESCO, hoje, afirma que devemos relativizar os conceitos. Eu proponho pensar essa relação entre a singularidade dos direitos humanos com a exigência de absoluto, fazendo uma distinção entre o lado positivo e o negativo. Para isso, retomo a noção de ausência do "universal". O lado positivo é a adesão a alguns valores particulares da sociedade burguesa europeia dos séculos XVII e XVIII, como "o individual", "o contrato social", "a felicidade na Terra para todos" e "a crença religiosa". Sendo particulares, não vejo por que eles deveriam ser impostos como algo universal para todos os países. O lado negativo é o "não" que gera uma resistência, a partir do momento em que se tenta impor algo a alguém. Quando você nega uma situação, não faz isso por causa de certos valores, mas por uma reação humana.

O inaceitável gera reação. É por isso que no meu último livro (*L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe ou Platon lu de Chine*, 2009) crio o conceito de "universalizando". Os direitos humanos não são universais, mas sim uma

maneira de trazer e promover o "universalizando". Com essa palavra se percebe que o universal é um processo. Às vezes as pessoas perguntam se os direitos humanos são universalizados. Não acho, porque se falo isso, vejo como uma verdade, mas não é uma questão de verdade ou conhecimento. O "universalizando" é uma noção que promove o universal dentro da humanidade. Na Filosofia antiga, o conceito de universal foi construído como sendo o oposto do conhecimento.

REVISTA FILOSOFIA – Há alguma influência do pensamento chinês na Filosofia grega? E na cultura contemporânea ocidental?

Jullien – Na filosofia grega não existe. Quanto ao mundo ocidental, eu hoje tenho dúvidas quanto à influência do pensamento oriental na Europa, ou até mesmo no Brasil. Creio que existe uma fantasia ocidental de tentar encontrar respostas no pensamento oriental. O interessante, quando se passa da Grécia para a China, é perceber que os questionamentos dentro da Filosofia europeia perdem o sentido. Por exemplo, as noções de liberdade e determinismo, tão debatidas no ocidente, na China se decompõem e são desnecessárias. A crença em Deus, que no ocidente é algo existencial, nem precisa ser pensada na China, ninguém vai refletir e tentar provar a existência Dele. Acho que não vale a pena buscar soluções na China ou em outro país, isso nunca vai acontecer. De maneira geral, ir a outro lugar para achar respostas não funciona. Você deve encontrá-las sozinho. O que alguém pode ganhar indo à China é uma oportunidade de reflexão em relação aos pensamentos ocidentais.

ANEXO 4

MITO DA DEMOCRACIA RACIAL E RACISMO INSTITUCIONALIZADO NO BRASIL

<https://br.noticias.yahoo.com/brasil-ainda-nega-exist%C3%A2ncia-racismo-diz-onu-121500778.html>

O racismo no Brasil é "estrutural e institucionalizado" e "permeia todas as áreas da vida" no País. A conclusão é da ONU que, ontem, publicou seu informe sobre a situação da discriminação racial no País e concluiu que o "mito da democracia racial" ainda existe na sociedade brasileira e que parte dela ainda "nega a existência do racismo".

A publicação do informe coincide com a volta do debate sobre o racismo no Brasil por causa da expulsão do Grêmio da Copa do Brasil por atos de sua torcida contra o goleiro Aranha, do Santos. Nesta semana, Pelé também causou polêmica ao minimizar o problema.

Mas as constatações dos peritos da ONU, que visitaram o Brasil entre os dias 4 e 14 de dezembro de 2013, são claras: os negros no País são os que mais são assassinados, são os que têm menor escolaridade, menores salários, maior taxa de desemprego, menor acesso à saúde, são os que morrem mais cedo e têm a menor participação do PIB. Mas são os que mais lotam as prisões e os que menos ocupam postos nos governos.

Para a entidade, um dos maiores obstáculos para lidar com o problema é que "muitos acadêmicos nacionais e internacionais e atores ainda subscrevem ao

mito da democracia racial". "O Brasil não pode mais ser chamado de uma democracia racial e alguns órgãos do Estado são caracterizados por um racismo institucional, nos quais as hierarquias raciais são culturalmente aceitas como normais", destacou a ONU. As informações são do jornal O Estado de S. Paulo.

ANEXO 5

Racismo no Brasil é institucionalizado, diz ONU

<http://www.dgabc.com.br/Noticia/842432/racismo-no-brasil-e-institucionalizado-diz-onu?referencia=minuto-a-minuto-topo>

O racismo no Brasil é "estrutural e institucionalizado" e "permeia todas as áreas da vida". A conclusão é da Organização das Nações Unidas (ONU), que publicou nesta sexta-feira, 12, seu informe sobre a situação da discriminação racial no País. No documento, os peritos concluem que o "mito da democracia racial" ainda existe na sociedade brasileira e que parte substancial dela ainda "nega a existência do racismo".

A publicação do informe coincide com a volta do debate sobre o racismo no Brasil por causa da expulsão do Grêmio da Copa do Brasil por atos de sua torcida contra o goleiro negro do Santos, Aranha. Nesta semana, Pelé também causou polêmica ao minimizar o problema.

Mas as constatações dos peritos da ONU, que visitaram o Brasil entre os dias 4 e 14 de dezembro de 2013, são claras: os negros no País são os que mais são assassinados, são os que têm menor escolaridade, menores salários, maior taxa de desemprego, menor acesso à saúde, são os que morrem mais cedo e têm a menor participação no Produto Interno Bruto (PIB). No entanto, são os que mais lotam as prisões e os que menos ocupam postos nos governos.

Para a entidade, um dos maiores obstáculos para lidar com o problema é que "muitos acadêmicos nacionais e internacionais e atores ainda subscrevem ao

mito da democracia racial". Para a ONU, isso é "frequentemente usado por políticos conservadores para descreditar ações afirmativas".

"O Brasil não pode mais ser chamado de uma democracia racial e alguns órgãos do Estado são caracterizados por um racismo institucional, nos quais as hierarquias raciais são culturalmente aceitas como normais", destacou a ONU.

A entidade sugere que se "desconstrua a ideologia do branqueamento que continua a afetar as mentalidades de uma porção significativa da sociedade".

Mas falta dinheiro, segundo a ONU, para que o sistema educativo reforce aulas de história da população afro-brasileira, um dos mecanismos mais eficientes para combater o "mito da democracia racial".

Justiça

Para a ONU, essa situação ainda afeta a capacidade da população negra em ter acesso à Justiça. "A negação da sociedade da existência do racismo ainda continua sendo uma barreira à Justiça", declarou, apontando que mesmo nos casos que chegam aos tribunais, a condenação por atos racistas é dificultada "pelo mito da democracia racial".

Para chegar à conclusão, a ONU apresentou dados sobre a situação dos negros no País. Apesar de fazer parte de mais de 50% da população, os afro-brasileiros representam apenas 20% do PIB. O desemprego é 50% superior ao restante da sociedade, e a renda é metade da população branca.

A expectativa de vida para os afro-brasileiros seria de apenas 66 anos, contra mais de 72 anos para o restante da população. Mesmo no campo da cultura, a

participação desse grupo é apenas "superficial", e as taxas de analfabetismo são duas vezes superiores ao restante da população.

A violência policial contra os negros também chama a atenção da ONU, que apela à polícia para que deixe de fazer seu perfil de suspeitos baseado em cor da pele. Em 2010, 76,6% dos homicídios no país envolveram afro-brasileiros.

"Uma das grandes preocupações é a violência da polícia contra jovens afro-brasileiros", indicou. "A polícia é a responsável por manter a segurança pública. Mas o racismo institucional, discriminação e uma cultura da violência levam a práticas de um perfil racial, tortura, chantagem, extorsão e humilhação em especial contra afro-brasileiros", disse.

"O uso da força e da violência para o controle do crime passou a ser aceito pela sociedade como um todo porque é perpetuada contra um setor da sociedade cujas vidas não são consideradas como tão valiosas", criticou a ONU.

Os peritos apontam que avaliam esse fenômeno como "a fabricação de um inimigo interno que justifica táticas militares para o controle de comportamentos criminosos".

"O direito à vida sem violência não está sendo garantido pelo Estado para os afro-brasileiros", insistiu o informe.

Governo

Para a ONU, houve um avanço nos últimos anos no esforço do governo para lidar com o problema. Mas alerta que muitos dos organismos criados não contam com financiamento suficiente e nem recursos humanos para realizar

seus trabalhos. "Muitos ainda têm baixa visibilidade em termos de presença física e posição dentro dos governos dos Estados e dos municípios."

A ONU também denuncia a resistência de grupos políticos diante de projetos de leis que tentam lidar com a desigualdade racial. Os peritos declararam estar "preocupados que o progresso feito até agora corra o risco de sofrer uma regressão diante das ameaças de grupos de extrema-direita".

Mesmo dentro da estrutura do Estado, os afro-brasileiros são "sub-representados". Eles ocupam raramente uma posição de chefia e, em Salvador, a única secretaria municipal comandada por um negro é a da Ação Afirmativa. O município conta com doze secretarias.

ANEXO 6

LOS BANDEIRANTES

http://www.portalplanetasedna.com.ar/anecdotas_argentinas13.htm

Los bandeirantes eran miembros de las bandeiras o sea compañías de aventureros organizadas en San Pablo (Brasil), desde el siglo XVI al XVIII. A estas compañías y a sus miembros se las distinguía por el estandarte o bandera que portaban.

En tierras paulistas se organizaban estas partidas y salían a recorrer hacia el Oeste, el Norte y el Sur, llegando en una ocasión hasta los límites del Perú. Ellos extendieron los límites del Brasil, que abarcaban unos tres millones de kilómetros cuadrados, a los ocho millones actuales.

Estas “entradas” o expediciones de los bandeirantes buscaban metales, piedras preciosas, y capturaban indios que traían encadenados para venderlos como esclavos. Las columnas se organizaban así un pequeño grupo de jefes portugueses, nacidos en Europa o en el Brasil; una tropa escogida de mamelucos (mestizas de blanco e india) armados con mosquetes y pistolas; un cuerpo numeroso de indios aliados que, como auxiliares de la columna, llevaba lanzas y arcos con flechas. Sus efectivos variaban de algunas docenas a varios cientos de hombres.

Generalmente realizaban sus grandes travesías a pie y llevaban chaquetas de cuero acolchado para defenderse de las flechas de los indios hostiles. Además de los grupos paulistas hubo otros bahianos y amazónicas. Los bandeirantes paulistas devastaron las Misiones Jesuíticas en el sur del Brasil, en busca de indios para someterlos a esclavitud. Entre 1628 y 1631 devastaron la región del Guayrá en Paraguay, y más de sesenta mil indios fueron capturados y vendidos como esclavos en ese período.

Algunos jesuitas siguieron a sus indios al cautiverio para consolarlos, y luego marcharon a San Pablo, para protestar ante las autoridades por la crueldad de los bandeirantes.

El gobernador Hernandarias realizó tentativas ante las autoridades españolas para frenar los ataques de estos bandoleros, pero sin resultado. Los métodos de los bandeirantes eran en extremo crueles; la reducción de San Antonio (Guayrá) que intentó resistir, fue destruida y quemada, degollados al pie del altar de su iglesia varios de sus habitantes y el resto, en número de 2500, vendidos en los mercados de San Pablo y Río de Janeiro, después de una extenuante caminata de centenares de kilómetros. Muchos de los indios capturados morían en el camino, extenuados.

Sin embargo, a pesar de sus crueldades, algunos bandeirantes pasaron a la historia como pioneros y exploradores. Uno de los más famosos fue Antonio Raposo Tavares, jefe de la “bandeira” que asoló el Guayrá, quien realizó un extraordinario viaje hasta la Cordillera de los Andes, en los confines del Perú y Ecuador, y luego bajó hasta la desembocadura del río Amazonas.

Raposo Tavares, entre 1628 y 1638, expulsó a los españoles de las cuatro provincias jesuíticas de Guayrá, Paraná, Uruguay y Tape, con 900 “mamelucos” y 2200 indios amigos. Francisco Pedroso Xavier, llamado “el terror de los indios” que en 1675 continuó la obra de Raposo Tavares y Bartolomé Bueno da Silva, fueron famosos bandeirantes.

Fernando Dias Paes Leme, partió con su bandeira de San Pablo en 1674 y vagó durante siete años antes de regresar, en 1681.

Este jefe murió en el “sertao”, luego de haber encontrado unas piedras sin valor que él creyó eran esmeraldas. El viejo ideal de los primeros bandeirantes, el oro, no fue hallado hasta fines del siglo XVII en el Brasil.

EL PAÍS

http://deportes.elpais.com/deportes/2014/09/04/actualidad/1409847233_297463.html

El fútbol brasileño tomó el miércoles la decisión inédita de expulsar al Grêmio, equipo del Estado de Rio Grande do Sul, de la Copa de Brasil por los insultos racistas de su afición. Así lo decidió el Tribunal Superior de Justicia Deportiva (STJD), que también sancionó al club con 22.000 dólares. Las penalidades se deben a los insultos hacia el portero Aranha, del Santos, durante un partido disputado el 28 de agosto. Varios hinchas llamaron al jugador “negro apestoso” y “mono”, mientras otros reproducían el sonido del animal para acosarlo.

El equipo ya había sido penalizado por el mismo motivo en marzo, cuando parte de la grada gremista coreaba el sonido de un mono para acosar al defensor Paulão, jugador del Internacional. El club tuvo que pagar entonces 36.000 dólares de sanción.

El árbitro del partido contra el Santos, Wilton Pereira Sampaio, fue suspendido por 90 días y sancionado en 358 dólares por no haber hecho referencia a los insultos en el acta del partido, aunque el guardameta alertase sobre ellos. Sampaio solo hizo caso al tema cuando lo vio en la prensa.

Seis supuestos agresores han sido identificados y no podrán acudir a los estadios en los próximos dos años. La sanción a la afición es la mínima estipulada por el Código Brasileño de Justicia Deportiva.

El equipo ya había sido penalizado por el mismo motivo en marzo con una multa de 36.000 dólares

Entre los identificados está Patrícia Moreira, de 23 años, que fue exhibida por varias cadenas de televisión cuando insultaba al portero. La joven testificó ayer ante la Policía en Porto Alegre, la capital de Rio Grande do Sul, mientras representantes de una ONG sujetaban una pancarta que rezaba: “Rebélense contra el racismo”. Otros cuatro hinchas fueron acusados por el mismo incidente y también ya testificaron —uno de ellos es negro—. Todos negaron que sean racistas o que hayan insultado al jugador del Santos. Además de la prohibición de acudir a los estadios, podrían llegar a ser condenados con hasta tres años de cárcel.

Si la Copa de Brasil se decidiese a los puntos, como la liga brasileña o española, el Gremio hubiera perdido solo seis. Pero con su eliminación del torneo, el Santos se clasificó para la próxima fase del campeonato. “La decisión puede convertirse en una referencia. Pero en esta ocasión, la sanción se produjo durante la Copa de Brasil, entonces la agenda del club no se ha visto afectada. Pero si el racismo, la xenofobia o la homofobia se producen en el Campeonato Brasileño, ¿el tribunal será igual de exigente? Si no lo es, perderá su credibilidad”, opinó el letrado Gustavo Lopes Souza, director del Instituto Brasileño de Derecho Deportivo.

El letrado del Grêmio, Michel Asseff Filho, aseguró que recurrirá la sentencia. Sostiene que el STJD exageró en la sanción y que esta solo podría ser aplicada en caso de que los insultos hubieran sido cometidos por miembros del club.

El Grêmio, uno de los principales equipos de Brasil, fue creado en 1903. Logró un Mundial de Clubes, dos Libertadores, dos ligas nacionales, cuatro Copas de Brasil y 36 campeonatos estatales.

GLOSARIO

1. Coronelismo

Un tipo de política de los tiempos de la colonización de Brasil que consistía en la concesión de un título de coronel a propietarios de grandes explotaciones agrícolas, por parte del gobierno central. Los coroneles eran conocidos como los oligarcas y ejercían un poder absoluto sobre su propiedad y los esclavos, avalando así su autoridad mediante el financiamiento de las campañas políticas de sus protegidos, llamados "afilhados". A pesar de la ausencia legal del coronelismo en Brasil desde la proclamación de la República, año 1889, su práctica sigue siendo recurrente como una forma de hacer política, sobre todo en tiempos de elecciones.

2. Voto de Cabestro

Voto cautivo. Un sistema tradicional de control del poder político en Brasil a través del abuso de poder, la compra de votos o la utilización de la máquina pública. Un tipo de práctica electoral impuesta por la política coronelista (de los coroneles) en Brasil que se remonta a la época colonial. Para el control de sus electores, los coroneles recurrieron a lo que ellos llamaban "curral eleitoral" (corral electoral). El prestigio del coronel era proporcional al número de votos que obtenía de sus electores e ésta era la única manera de lograr beneficios de los gobiernos estatales o federales. El voto cautivo estaba garantizado en Brasil por el uso de la coerción física perpetrada por empleados de confianza de los coroneles llamados jagunços (pistoleros). Hasta hoy en día sigue siendo un mecanismo muy recurrente en las regiones más pobres de Brasil.

3. Actitud patrimonialista

Conjunto de prácticas basadas en la mentalidad generalizada y culturalmente aceptada de que es natural que las riquezas se transmiten hereditariamente. Así, las personas se valoran por su pertenencia a una familia en particular conectado al poder dominante y que detentó en el pasado activos concedidos por el Estado o alcanzados de otro modo.

4. Marujada

Fiesta popular brasileña que tiene lugar en la ciudad de Bragança, en el estado de Pará, en el mes de diciembre. Una banda en donde las marujas usan faldas azules en rondas en el primer día de la fiesta y después rojas, y blusas blancas de encaje, collares y sombreros con plumas.

5. Festa do Divino

Culto del Espíritu Santo en sus diversas manifestaciones. Este culto es una de las prácticas más antiguas y más extendidas del catolicismo popular de Brasil.

6. Folia de Reis

Es una celebración de origen portugués ligado a las celebraciones del culto Católico. Esta celebración llegó a Brasil en los primeros tiempos de la colonización y aún permanece viva en el folclore de muchas regiones del país.

7. Malandragem

Un conjunto de trucos utilizados para obtener una ventaja en ciertas situaciones, y se caracteriza por el ingenio y la sutileza.

8. Jeitinho

Un tipo de acción para obtener beneficios personales o resolver un problema práctico, haciendo uso de la creatividad, cordialidad, el engaño u otros procesos sociales.

9. Capitão do mato

Una categoría de hombres negros y mulatos, violenta, represiva y cruel contratada por el Estado para reprimir y capturar a los esclavos fugitivos.

10. Capoeira

Una expresión cultural afro-brasileña que mezcla la lucha, la danza, la música y la cultura popular. La Capoeira fue desarrollada en Brasil por los esclavos africanos y sus descendientes. Se caracteriza por los golpes y movimientos ágiles y complejos, utilizando los pies, las manos, la cabeza, las rodillas y los codos.